Der Papst als Antichrist

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Studies in Medieval and Reformation Traditions

Edited by

Andrew Colin Gow (Edmonton, Alberta)

In cooperation with

Sara Beam (*Victoria, BC*)
Falk Eisermann (*Berlin*)
Berndt Hamm (*Erlangen*)
Johannes Heil (*Heidelberg*)
Martin Kaufhold (*Augsburg*)
Erik Kwakkel (*Leiden*)
Ute Lotz-Heumann (*Tucson, Arizona*)
Jürgen Miethke (*Heidelberg*)
Christopher Ocker (*San Anselmo and Berkeley, California*)

Founding Editor

Heiko A. Oberman †

VOLUME 214

The titles published in this series are listed at *brill.com/smrt*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Der Papst als Antichrist

Kirchenkritik und Apokalyptik im 13. und frühen 14. Jahrhundert

von

Nelly Ficzel

BRILL

LEIDEN | BOSTON

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Titelbild: Babylonische Hure, illustrierte Apokalypse / engl. Buchmalerei, zwischen 1255 und 1260. Ms M. 524 fol. 16v, New York, Pierpont Morgan Library, Collection Magnard. Bildnachweis: akg-images

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at http://catalog.loc.gov

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 1573-4188
ISBN 978-90-04-38323-4 (hardback)
ISBN 978-90-04-38375-3 (e-book)

Copyright 2019 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense, Hotei Publishing, mentis Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh and Wilhelm Fink Verlag.
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.
Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Inhalt

Danksagung VII
Abkürzungsverzeichnis VIII

1 **Apokalyptik und Kirchenkritik, die Macht des Bösen und die Verheißungen der Erwählung: Wichtige Bezugsfelder des Themas im Spiegel der Forschung** 1

2 **„Vides, quia iam incipiunt misteria." Joachims ‚ungewollte' Kinder: Die kirchen- und papstkritischen Zuspitzungen in der nach- und pseudojoachimischen Tradition des 13. Jahrhunderts** 41
- 2.1 Der lange Schatten des Joachim von Fiore und die mendikantische Vereinnahmung des apokalyptischen Erwählungsnarrativs 41
- 2.2 Die frühen Pseudo-Joachimitica und das populäre Geschäft der Prophetieauslegung 75
- 2.3 „divulgavit stultitiam suam" – Der Liber introductorius in Evangelium Aeternum und die ‚Einfalt' des Gerhard von Borgo San Donnino 123

3 **… ipse draco magnus, qui seduxit universum orbem. Die apokalyptische Pragmatik in der konfrontativen politischen Kommunikation zwischen Friedrich II. und den Päpsten seiner Zeit** 137

4 **Die neuen ‚Gesichter' der Erwählung – Alternative Vereinnahmungen der apokalyptischen Feindbilder sowohl innerhalb als auch am Rande und jenseits der kirchlichen Orthodoxie** 159

5 **Das unsichtbare Schisma: Cölestin V. und Bonifaz VIII. – Das Scheitern zweier Päpste und die apokalyptischen Dimensionen seiner Deutung** 186
- 5.1 Der ‚gute' und der ‚böse' Papst 186
- 5.2 Robert von Uzès: Dunkelheit und Leere – Der apokalyptische Kirchenbezug eines ‚spiritualen' Dominikaners kurz vor dem Ende des 13. Jahrhunderts 219
- 5.3 Petrus Johannis Olivi: Die Auslegung der Offenbarung und das umstrittene theologische Vermächtnis an die spirituale Apokalyptik 239
- 5.4 Das apokalyptische Schisma in den pseudo-joachimischen Papstprophetien um die Jahrhundertwende 275

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

5.4.1 *Genus nequam: Die ersten illustrierten Papstorakel* 275
5.4.2 *Oraculum Cyrilli: Der Pseudopontifex und der Orthopontifex* 282
5.4.3 *Liber de Flore: Die franziskanische ‚Fußnote' zu Genus nequam* 291
5.4.4 *Liber Horoscopus: Die astrologische Paraphrase zu den apokalyptischen Papstorakeln* 304
5.5 Ubertino da Casale: Die mentale Verschmelzung mit dem Gekreuzigten und die radikale Abrechnung mit dem post-Cölestinischen Papsttum 318
5.6 ‚Ingressus illegitimus': Der ‚Geburtsfehler' eines umstrittenen Pontifikats und die politische Instrumentalisierung der antibonifazianischen Ressentiments 338

6 Zusammenfassung 366

7 Ausblick: Die weitere Eskalation der apokalyptischen Krisensemantik unter den Nachfolgern Bonifaz' VIII 378

Quellen- und Literaturverzeichnis 389
Quellen 389
Sammlungen und Hilfsmittel 396
Literatur 398
Verzeichnis mittelalterlicher Personennamen und häufig zitierter Werke unklarer Herkunft 443

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Danksagung

Das vorliegende Buch ist die geringfügig überarbeitete und gekürzte Version meiner 2014 an der Universität Regensburg eingereichten Dissertationsschrift. Mein besonderer Dank gilt meinem Betreuer Prof. Dr. Jörg Oberste (Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte und historische Hilfswissenschaften an der Universität Regensburg), ohne dessen geduldige fachliche und persönliche Unterstützung ich dieses Vorhaben unter keinen Umständen hätte umsetzen können. Auch meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Rolf Schönberger (Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie an der Universität Regensburg) verdanke ich wertvolle Deutungsaspekte und Anknüpfungspunkte in seinem Gutachten. Ermöglicht wurde dieses Projekt durch ein Promotionsstipendium der bayerischen Eliteförderung. Zum Gelingen beigetragen haben viele Menschen in meinem privaten und beruflichen Umfeld, darunter vor allem mein Lebensgefährte Jörn Schmidt, der diese Arbeit in jedem Stadium mit seinem pragmatischen Optimismus begleitet hat.

Nelly Ficzel
Dresden, Juni 2018

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Abkürzungsverzeichnis

ALKG	Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, hrsg. von H. Denifle und F. Ehrle, 7 Bde., Berlin 1885–1900.
AFH	*Archivum franciscanum historicum*
CUP	Chatelain, Emile [Bearb.]/ Denifle, Heinrich [Hrsg.]: *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Band 1–4. Paris 1889–1899. Neudruck Brüssel 1964.
DA	*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*
DH	Denzinger/Hünerman: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Freiburg u.a. 1991, 37. Auflage
Florensia	*Florensia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti*
HB	Huillard-Bréholles, Jean Louis Alphonse [Hrsg.]: *Historia diplomatica Friderici II sive constitutiones, privilegia, mandata, instrumenta quae supersunt istius imperatoris et filiorum eius*. 6 Bde. Paris 1852–1861. ND 1963.
HZ	*Historische Zeitschrift*
KuD	*Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre*
LMA	*Lexikon des Mittelalters*, 9 Bde. München, Zürich 1980–1998.
MGH	*Monumenta Germaniae Historica* (Hannover-Berlin 1826ff.)
MIÖG	*Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*
NA	*Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*
Oliviana	[Elektronische Ressource]: *Recherches sur Petrus Ioannis Olivi et les courants spirituels, XIII^e–XV^e siècles*. http://www.oliviana.org/.
PL	J.P. Migne: *Patrologia Latina* (Paris 1844ff.)
QFIAB	*Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*
Reg.Bon.VIII.	Digard, Georges/Faucon, Maurice/Thomas, Antoine/Fawtier, Robert [Hrsg., Bearb.]: *Les registres de Boniface VIII (1294–1303). Recueil des bulles de ce pape, publiées et analysées d'après les manuscrits originaux des Archives du Vatican*. 4 Bde, Paris 1884–1939.
Reg.Greg.VII.	Caspar, Erich [Hrsg.]: *Das Register Gregors VII*. Teil 1–2. MGH Epistolae selectae 2, 1–2. Berlin 1920–1923.
RTAM	*Recherches de théologie ancienne et médiévale*
Traditio	Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

WA	(*Weimarer Ausgabe*) Luther, Martin: *D. Martin Luthers Werke*. 120 Bände. Weimar 1883–2009.
ZHF	*Zeitschrift für historische Forschung*
ZRGG	*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*
ZRG kan.	*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

KAPITEL 1

Apokalyptik und Kirchenkritik, die Macht des Bösen und die Verheißungen der Erwählung: Wichtige Bezugsfelder des Themas im Spiegel der Forschung

Dante Alighieris *Commedia* entwickelt im frühen 14. Jahrhundert in einer groß angelegten zynischen Allegorie eines ihrer Leitmotive: die Geschichte des Verfalls der Kirche.[1] Ihr zentrales Symbol, der kirchliche Triumphwagen, verwandelt sich auf dem Höhepunkt einer ausgedehnten Vision im 32. Gesang des *Purgatorio* in ein von einer losen Dirne gerittenes apokalyptisches Ungeheuer mit sieben Häuptern und nicht weniger als zehn Hörnern.[2] Dieses Bild zitiert das Motiv der Hure Babylon in der Offenbarung des Johannes:

> Der Geist ergriff mich und der Engel entrückte mich in die Wüste. Dort sah ich eine Frau auf einem scharlachroten Tier sitzen, das über und über mit gotteslästerlichen Namen beschrieben war und sieben Köpfe und zehn Hörner hatte. Die Frau war in Purpur und Scharlach gekleidet und mit Gold, Edelsteinen und Perlen geschmückt. Sie hielt einen goldenen Becher in der Hand, der mit dem abscheulichen Schmutz ihrer Hurerei gefüllt war. Auf ihrer Stirn stand ein Name, ein geheimnisvoller Name: Babylon, die Große, die Mutter der Huren und aller Abscheulichkeiten der Erde. Und ich sah, dass die Frau betrunken war vom Blut der Heiligen und vom Blut der Zeugen Jesu.[3]

1 Vgl. etwa Schäufele: *„Defecit ecclesia."*, 2006 [S.339–341]. Sowie Imbach: *Dantes Kirchenkritik*, 2004. S. 273–284.

2 *Der Läuterungsberg* 32, 130–146. Hier zitiert nach der Übersetzung von Gmelin [Hrsg.]: *Dante Alighieri. Die Göttliche Komödie*, 1996 [S.261]: „Dann schien mir, als ob sich […] / Die Erde öffne, und ein Drache hob sich/ Empor und stach mit seinem Schwanz in den Wagen. […] Als sich das heilige Fahrzeug so verwandelt, / Trieb es auf allen Seiten aus sich Häupter, / Drei an der Deichsel, eins an jeder Seite./Die ersten trugen Hörner wie die Ochsen, / Die andern vier ein Horn nur auf der Stirne; / […] Und sicher wie ein Fels auf hohem Berge/ Sah ich dort eine lose Dirne sitzen, […]." Vgl. einführend dazu bspw. den Kommentar von Storey: *Canto XXXII. The Parallel Histories*, 2008.

3 Offb 17, 3–6. In der Regel folgen alle Bibelzitate in dieser Arbeit der vom Katholischen Bibelwerk herausgegebenen Einheitsübersetzung. Ausnahmen werden als solche kenntlich gemacht.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2019 | DOI:10.1163/9789004383753_002
Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Die *Commedia* ist damit ein besonders prominentes Beispiel für die kirchen- und papstkritische Mobilisierung apokalyptischen Bildmaterials in der mittelalterlichen Literatur.[4] Gebildete Zeitgenossen konnten diese Allegorie vermutlich problemlos deuten, waren doch entsprechende Narrative und Topoi in verschiedenen gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhängen durchaus verbreitet. Im Kern trifft sich Dante an diesem Punkt mit verschiedenen Traditionslinien mittelalterlicher Papst- und Kirchenkritik: Die Kirche gilt nicht länger als Triumphwagen Christi, stattdessen wird sie als das Tier aus der Offenbarung, als Werkzeug des Teufels in den Blick genommen. Mit der Hure Babylon verkörpert speziell das Papsttum selbst – nicht nur die Kirche allgemein – eine widergöttliche Macht der Endzeit.[5] Mit diesem verheerenden Urteil stand Dante in seiner Zeit nicht allein, und er teilte solche Ansichten über den Zustand von Kirche und Papsttum durchaus nicht nur mit Vertretern der zeitgenössischen Häresien und mit außerkirchlichen Oppositionellen.[6]

Die apokalyptische Zuspitzung von Zeitklage und Gegenwartskritik war bereits in unterschiedlichsten Diskurszusammenhängen erprobt worden und hatte ihre Anschlussfähigkeit bewiesen. Auch die Kirchenkritik hatte die Semantik der Apokalypse längst für sich entdeckt.[7] Seit dem 13. Jahrhundert zeigte die apokalyptisch pointierte Kirchen- und Papstkritik dann zunehmend die Tendenz, sich zur konkreten Identifikation des Papstes mit dem Antichrist und anderen satanischen Mächten der Endzeit zu steigern. Zu Dantes Zeit erreichte diese Entwicklung bereits einen vorläufigen Höhepunkt, und anschließend haben sich bis zum inflationären Gebrauch dieses Motivs in der Zeit

4 Vgl. dazu etwa Havely: *Dante and the Franciscans*, 2004 [S.113]: „It seems generally agreed that the vision itself represents in some form the process of the corruption of the Church; and its specific stages and the symbolism of the eagle, fox, dragon, prostitute and giant have been subject to extensive commentary from the Trecento onwards."

5 Daher ist es nicht überraschend, dass Dante in der *Commedia* mehreren Päpsten seiner Zeit einen Platz in der Hölle zuweist, angefangen mit Nikolaus III. (1277–80). Dieser bezeugt nicht nur, dass verschiedene seiner Vorgänger am selben Ort sind, er gibt auch zu verstehen, dass die baldige Ankunft Bonifaz' VIII. (1294–1303) und Clemens' V. (1305–1314) dort zu erwarten sei. *Die Hölle* 19, 43–87. Gmelin [Hrsg.]: *Dante Alighieri. Die Göttliche Komödie,* 1996 [S.74f.].

6 Dante war diesbezüglich nicht einmal ausnehmend radikal, denn andere waren zu diesem Zeitpunkt bereits deutlich weiter gegangen als er, so etwa der Franziskanerspirituale Ubertino von Casale, der in Bonifaz VIII. und Benedikt XI. die höchstpersönlichen Verkörperungen des *Antichristus mysticus* erkannt zu haben glaubte.

7 Mit Arnold von Brescia zum Beispiel hatte einer der namhaftesten und radikalsten kirchenpolitischen Kritiker in der Mitte des 12. Jahrhunderts die Verhältnisse an der römischen Kurie als babylonischen Sündenmorast verurteilt. Vgl. dafür nur Oberste: *Silvester 2.0 – Fiktionen eines Papstes in Spätantike und Mittelalter*, 2013 [S.146]. Zu Arnolds Papst- und Kirchenkritik, vornehmlich nach dem Bericht des Johannes von Salisbury, vgl. auch Schäufele: *„Defecit ecclesia."*, 2006 [S.87].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

der Reformation weitere Anlässe zur Formulierung und Instrumentalisierung solcher Vorstellungen geboten. Die Verwendung apokalyptischen Bildmaterials als Medium der Kirchen- und Papstkritik wurde habitualisiert und konventionalisiert. Dabei war das Phänomen nicht auf spezifische Gattungen und bestimmte Milieus festgelegt, vielmehr tauchen die einschlägigen Narrative und Argumente in den unterschiedlichsten Kontexten auf. Speziell das Motiv des päpstlichen Antichrist erwies sich schließlich als durchsetzungsfähiges semantisches Angebot. Die vorreformatorische Kirchenkritik, die im Umfeld von Wyclif und Hus formuliert wurde, kannte und nutzte das Motiv bereits als eingespielten Topos.[8]

Die vorliegende Arbeit verfolgt die Absicht, die Ansätze zu dieser Entwicklung im Rahmen einer historisch-systematischen, ideengeschichtlich orientierten Längsschnittstudie plausibel zu machen, indem sie nach den semantischen Grundlagen, den konzeptuellen Varianten und den diskursiven Funktionen des Vorstellungskreises fragt, der die finalen Inkarnationen des Bösen im tiefsten Inneren der Kirche verortet und dem Oberhaupt der lateinischen Christenheit die Rolle einer eschatologischen Schlüsselfigur zuweist.

Als apokalyptischer Hauptakteur ist der Antichrist das dialektische Gegenüber des wiederkehrenden Christus vor dem Jüngsten Gericht.[9] Aber nicht nur: Auf die abgründige Komplexität dieser Gestalt verweist bereits die im Neuen Testament belegte Unterscheidung zwischen dem *einen* und den *vielen* Antichristen. Der Terminus als solcher – *antichristos* bzw. *antichristoi* – taucht innerhalb des biblischen Kanons erstmals und ausschließlich in den Johannes-Briefen auf. Hier fungiert er als Gattungsbezeichnung: Der Geist des Antichrist

8 Vgl. hier zum Stand der Forschung zunächst den Beitrag von Schäufele: *Der Antichrist bei Wyclif und Hus*, 2011. Ebenfalls besonders Cermanovà: *Die hussitischen Identitätsstrategien*, 2012, die eindrücklich zeigt, wie die Theologen der böhmischen Hussitenbewegung ihre Gemeinschaft als die gefeierte *ecclesia primitiva* der Offenbarung begriffen und sich auf diese Weise offensiv gegen Rom als die Hure Babylon und den Papst als Antichrist abgrenzten.

9 Die traditionsgeschichtlichen Hintergründe und die vielschichtige exegetisch-dogmatische Entwicklung dieser Gestalt sollen hier nicht vertieft werden. Von der Beeinflussung durch die jüdische apokalyptische Literatur und von den Strömungen, die im frühen Christentum vermeintliche jüdische Ängste vor einem Pseudo-Messias aufgriffen und die christliche Vision der bzw. des Antichristen inspirierten, handelte ausführlich Bousset: *Der Antichrist*, 1895, der in mancher Hinsicht inzwischen überholt ist, aber noch immer als frühes Standardwerk zur Überlieferungsgeschichte der Antichristvorstellungen genannt werden muss. Den aktuellen Forschungsstand und die moderne Kritik an der religionsgeschichtlichen Schule, die Bousset in der allzu simplifizierenden Annahme folgte, dass es einen mündlich überlieferten jüdischen ‚Antichrist'-Mythos *vor* der Jesus-Bewegung gab, repräsentieren Jenks: *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, 1991 und Peerbolte: *The Antecedents of Antichrist*, 1996.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

spricht aus allen, die Christus nicht bekennen und seine Erlöserrolle leugnen.[10] Der davon inspirierten, *korporativ* und *präsentisch* gefassten Antichrist-Konzeption, die den Antichrist analog zum *Corpus Christi* als Kollektiv begreift, das sein destruktives Werk durch die gesamte Geschichte vollzieht und in dieser Eigenschaft stets gegenwärtig ist, stehen die Belege bei Paulus gegenüber, dessen Charakterisierung des finalen Widersachers hinsichtlich seiner personalen Kennzeichnung und seiner zeitlichen Verortung andere Festlegungen trifft. Hier wird die Gestalt nämlich als Individuum angesprochen, als *Mensch der Gesetzwidrigkeit* und *Sohn des Verderbens* (2 Thess 2,3), der durch sein Erscheinen die Parusie Christi zum Weltgericht ankündigen wird. Damit begründete Paulus eine Tradition, die fest mit der Enthüllung des Antichrist als dem personifizierten Bösen in der Gestalt eines menschlichen Tyrannen am Ende der Zeit rechnet. Von Anfang an umfasste das Konzept des endzeitlichen Gegners somit gleichzeitig den *einen* noch nicht geborenen und die *vielen* längst aktiven, sowohl innerhalb als auch außerhalb der christlichen Gemeinde. Und im Spektrum dieser kanonisch manifesten Unschärfe bewegten sich stets die wesentlichen Deutungsangebote.[11] Bereits die Offenbarung des Johannes legt sich innerhalb dieser Bandbreite nicht fest. Hier treten die beiden prominenten Tiergestalten auf, die klassischerweise auf den Antichrist und seinen Propheten gedeutet werden:

> Ein Tier stieg aus dem Meer, mit zehn Hörnern und sieben Köpfen. Auf seinen Hörnern trug es zehn Diademe und auf seinen Köpfen Namen, die eine Gotteslästerung waren. […] Und der Drache hatte ihm seine Gewalt übergeben, seinen Thron und seine große Macht (Offb 13, 1f.). Ein anderes Tier stieg aus der Erde herauf. Es hatte zwei Hörner wie ein Lamm, aber es redete wie ein Drache. Die ganze Macht des ersten Tieres übte es vor dessen Augen aus. Es brachte die Erde und ihre Bewohner dazu, das erste Tier anzubeten […] (Offb 13, 11f.).

Hinter den beiden Tieren steht die umfassende und zeitlose böse Macht des Drachen, der alten Schlange, *die Teufel oder Satan heißt und die ganze Welt verführt* (Offb 12, 9). Obwohl unter allen biblischen Büchern die Offenbarung die Vorstellungen von dieser Figur am nachhaltigsten geprägt hat, begegnet

10 1 Joh 4, 3: *Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott. Das ist der Geist des Antichrists, über den ihr gehört habt, dass er kommt. Jetzt ist er schon in der Welt.* 2 Joh 1, 7: *Viele Verführer sind in die Welt hinausgegangen; sie bekennen nicht, dass Jesus Christus im Fleisch gekommen ist. Das ist der Verführer und der Antichrist.*

11 Vgl. dazu nur die zusammenfassenden Bemerkungen bei McGinn: *Das Lebensalter des Antichrist*, 2011 [S.15].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

der Terminus ‚Antichrist' ausgerechnet hier nicht. In prominenter apokalyptischer Funktion als finale Widersacher des Gottesreiches treten stattdessen ebenjener Drache, die beiden Tiere, nicht zuletzt auch die Hure Babylon und schließlich Gog und Magog auf. Die genaue Rollenverteilung, die Identitäten und wechselseitigen Beziehungen innerhalb dieses ausgesprochen ‚kopf- und hörnerreichen' Bestiariums sind immer wieder neu erwogen worden, dabei jedoch stets kontrovers gewesen und auch geblieben.[12]

Der Antichrist, der im Neuen Testament nur am Rande thematisch ist, da er keine Rolle in der Heilsbotschaft Jesu spielt, avancierte mit dem Schwinden der Naherwartung der Parusie im Laufe der ersten nachchristlichen Jahrhunderte zu einem Hauptthema der christlichen Apokalyptik. Die Theologen der Patristik bemühten sich, die versprengten kanonischen und außerkanonischen Traditionsbausteine zu sammeln und zu systematisieren, um die Gestalt des Antichrist für katechetische Zwecke im Interesse der Unterweisung und Tröstung der Gläubigen dienstbar zu machen.[13] Im frühmittelalterlichen Westen dominierte zunächst – wenn auch keinesfalls alternativlos – der Trend in Richtung einer spiritualistischen Deutung der Apokalypse und damit zu einer gewissen ‚Entschärfung' der apokalyptischen Mythologeme. In diesem Sinne betonte die internalisierende und moralisierende Sicht auf den Antichrist in der Tradition Augustinus' und Gregors des Großen vor allem die moralischen Bemühungen, die der Christ zu unternehmen habe, um seine Teilhabe am *Corpus Antichristi* mit Gewissheit ausschließen zu können.[14]

---

12 Für einen Einstieg eignet sich der Beitrag George: *Vom Kommen des Antichrist: Endzeitfurcht und Endzeitsehnsucht in 2000 Jahren Christentum*, 2004, der die verschiedensten Auslegungen der Gestalt des Antichrist in der Kirchen- und Theologiegeschichte bis in die Neuzeit überblickt. Einen guten Gesamtüberblick bietet auch Maier: *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, 1981. Vgl. speziell für das Mittelalter zunächst McGinn: *The Apocalypse in Medieval Thought: John's Apocalypse and the Apocalyptic Mentality*, 1992. Sowie nach wie vor Kamlah: *Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse*, 1935.

13 Vgl. McGinn: *Das Lebensalter des Antichrist*, 2011 [S.19f.]. Neben der katechetischen Verwendung nennt er apologetische und polemische Interessen, die hinter den Bemühungen um das Antichrist-Material gestanden haben.

14 Vgl. etwa McGinn, B.: *Antichrist*, 2000 [S.83]. Vor allem die Rezeption der Exegese des Donatisten Tyconius durch Augustinus beeinflusste den lateinischen Westen des frühen Mittelalters in diese Richtung. Rusconi: *Antichrist and Antichrists*, 1998 [S.291]: „Antichrist thus assumed a symbolic character and was used largely for moral ends." Vgl. zum Ganzen die umfassende Darstellung der patristischen Sicht auf den Antichrist von Badilita: *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*, 2005, sowie Lorein: *The Antichrist in the Fathers and their Exegetical Basis*, 2003. Ebenfalls noch immer Kamlah: *Apokalypse und Geschichtstheologie*, 1935 [S.70f., hier S.71], der konstatierte, im Zuge dieser Entwicklung seien die letzten Reste eines nun ketzerischen Wiederkunftsenthusiasmus getilgt worden. Dazu auch Matter: *Exegesis of the Apocalypse in the Early Middle Ages*, 2002, sowie

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Die exegetischen und theologischen Traditionen, die das Mittelalter vom Christentum der Spätantike erbte, akkumulierten auf der anderen Seite allmählich Elemente zu einer Karriere und Biographie des finalen Feindes.[15] Der erste vollständige Entwurf zu einer solchen Darstellung findet sich im 10. Jahrhundert bei Adso von Montier-en-Der, dessen *De ortu et tempore Antichristi* die narrative Glättung und sinnstiftende Vereinheitlichung der verstreuten und widersprüchlichen Traditionsbausteine in Angriff nahm und damit an überlieferungsgeschichtlich entscheidender Stelle ein stark personalisiertes Bild des Antichrist dauerhaft prägte.[16]

Die Personifikationen des ultimativen Bösen und die legendarische und prophetische Ausschmückung der Antichristologie prägte in den darauffolgenden Jahrhunderten nicht nur die gelehrte Auseinandersetzung unter Theologen und Philosophen. Das ‚Böse' trieb auch die religiösen Laien um, als Projektionsfläche gelebter Frömmigkeit wurde es zum integralen Bestandteil der christlichen Kultur und etablierte sich als gebräuchliches Motiv in der bildenden Kunst, als Gegenstand der Literatur und Figur des Theaters.[17]

Verhelst: *La préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist*, 1973. Grundlegend für die Antichristvorstellungen in den Schriften des Neuen Testaments ist Ernst: *Die eschatologischen Gegenspieler*, 1967. Mit dem Antichristmythos in der frühen jüdischen und christlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte befasste sich auch Jenks: *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, 1991. Zur Tradition und den Wurzeln der eschatologischen Opponenten in der frühen christlichen Literatur vgl. ebenfalls Peerbolte: *The Antecedents of Antichrist*, 1996. Zur Antichrist-Exegese des frühen Mittelalters sei aktuell noch verwiesen auf Hughes: *Constructing Antichrist*, 2005.

15 Einen skizzenhaften Zugang, vor allem auch im theologie- und mentalitätsgeschichtlichen Zusammenhang, vermittelt Heil: *Die ungeschriebene Bibel*, 2008.

16 Vgl. Rauh: *Das Bild des Antichrist im Mittelalter*, 1979 [S.153ff.]. Adso organisierte sein Material entlang des narrativen Grundgerüsts einer Heiligenvita und entwarf so die Biographie des finalen Widersachers als endzeitlicher Gestalt in strenger antithetischer Parallele zum Leben Christi. Das um 954 entstandene Werk edierte bereits Sackur: *Sibyllinische Texte und Forschungen*, 1898 [S.97–113]. Inzwischen maßgeblich die Edition von Verhelst: Adso Dervensis: *De ortu et tempore Antichristi*, 1976. Eine englische Übersetzung des Textes publizierte McGinn: *Apocalyptic Spirituality*, 1979 [S.89–96]. Aus der Sekundärliteratur sei noch immer an erster Stelle verwiesen auf Konrad: *De ortu et tempore antichristi*, 1964. Vgl. aber auch Rangheri: *La „Epistola ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi"*, 1973. Sowie Emmerson: *Antichrist as Anti-Saint*, 1979. Ebenfalls Leppin: *Der Antichrist bei Adso von Montier-en-Der*, 2011.

17 Zur kunstgeschichtlichen Dimension des Themas vgl. vor allem Muir: *Art and Antichrist in Medieval Europe*, 1995. Besonders die Fresken von Luca Signorelli in Orvieto haben das Interesse der jüngeren Forschung geweckt, vgl. etwa Reiss: *The Renaissance Antichrist*, 1995. James: *Signorelli and Fra Angelico at Orvieto*, 2003. Für die mittelalterlichen Antichristspiele vgl. noch immer Aichele: *Das Antichristdrama*, 1974. Vgl. auch Ders.: *The Glorification of Antichrist*, 1976. Kahl: *Der sog. Ludus de Antichristo*, 1991. Moser: *Ludus de Antichristo*, 2003. Sowie Piacenti [Hrsg.]: *Il dramma dell'anticristo*, 2009. Aktuell Emmerson:

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Das lebhafte Interesse des hohen und späten Mittelalters an dieser eschatologischen Schlüsselfigur äußerte sich nicht zuletzt in den hartnäckigen und geradezu enthusiastischen Bemühungen, den in der jeweiligen historischen Gegenwart agierenden Antichristen bzw. dessen Vorboten zu identifizieren, und diese Praxis etablierte sich seit dem Investiturstreit zunehmend auch in der politischen Kommunikation. Die Neigung zur gegenwartskritischen und politischen Instrumentalisierung des Antichrist erreichte in der Auseinandersetzung zwischen *imperium* und *sacerdotium* im 13. Jahrhundert einen ersten Höhepunkt. Daran besteht in der Forschung kein Zweifel, aber die eigentliche Brisanz und Bedeutung der apokalyptisch aufgeladenen Injurien, die in dem berühmten Schlagabtausch zwischen Friedrich II. und der Kurie gewechselt wurden, wird dennoch chronisch unterschätzt. Die Verwendung apokalyptischen Bildmaterials in der politischen Kommunikation des 13. Jahrhunderts war kein spontaner und isolierter Trend. Vielmehr bediente sie sich semantischer Angebote, die maßgeblich an der gesellschaftlichen Konstruktion der zeitgenössischen ‚Wirklichkeit' beteiligt waren und die in dieser Eigenschaft bereits auf eine lange Tradition zurückblickten.

Auch konkrete Identifikationen historischer Individuen und Gruppen mit der zentralen Figur der endzeitlichen Opposition lassen sich bereits lange vor dem Investiturstreit belegen. Seit dem frühen Mittelalter lässt sich für das Phänomen im Prinzip eine Kontinuität reklamieren, der gegenüber die Forschung bisher relative Ignoranz gezeigt hat, obwohl viele einzelne Belege hinreichend bekannt und in der entsprechenden Literatur präsent sind.[18] Ein ausführliches Protokoll der wechselvollen Gestalten und Formen, in denen der Antichrist im Laufe der Jahrhunderte zuverlässig immer wieder an der Oberfläche auch des nicht genuin theologisch-dogmatischen Diskurses auftauchte, würde den gegebenen Rahmen sprengen. Einige der frühen Zeugnisse stellte bereits Robert Konrad zusammen und bemängelte, dieses Phänomen sei in der bisherigen Forschung zu wenig beachtet worden.[19]

Die Päpste selbst kamen vor diesem Hintergrund verhältnismäßig spät zu ‚apokalyptischen Ehren'. Die erste bisher bekannt gewordene Schmähung eines Papstes als Antichrist datiert auf das Jahr 991. Es handelt sich um die

Antichrist on Page and Stage, 2006. Parker: *The Aesthetics of Antichrist*, 2007 analysiert das Drama des elisabethanischen England im Verhältnis zu seinen mittelalterlichen Vorläufern.

18 Stellvertretend nur Rauh: *Das Bild des Antichrist im Mittelalter* [S.3]: „[…] erst seit dem Investiturstreit hat man den Endfeind in der geschichtlichen Gegenwart gesucht und ihn mit bestimmten Individuen gleichgesetzt."

19 Vgl. Konrad: *De ortu et tempore Antichristi*, 1964 [S.82].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

vernichtende Invektive Bischof Arnulfs von Orléans gegenüber Papst Johannes XV. auf der Synode von Reims, über die Gerbert von Aurillac berichtet:

> Quid hunc reverendi patres in sublimi solio residentem veste purpurea et aurea radiantem, quid hunc, inquam, esse censetis? Nimirum si caritate destituitur solaque scientia inflatur et extollitur, Antichristus est in templo Dei sedens, et se ostendens tamquam sit Deus.[20]

Die Formulierung dieses Vorwurfes bedient sich direkt bei Paulus, der im zweiten Brief an die Thessalonicher seinen *filius perditionis* charakterisiert als

> Widersacher, der sich über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, so sehr erhebt, dass er sich sogar in den Tempel Gottes setzt und sich als Gott ausgibt.[21]

Die Ansicht, dass sich diese Textstelle bei Paulus durchaus nicht auf einen neu errichteten Tempel in Jerusalem bezieht, sondern auf die Kirche selbst, gehörte seit der Patristik zu den anerkannten Deutungsangeboten.[22] Auch der oben bereits erwähnte Antichristtraktat des Mönches Adso verstand darunter ausdrücklich die *sancta ecclesia*.[23] Der Bezug auf Rom und den Papst lag insofern gewissermaßen auf der Hand, und es ist ausschließlich eine Frage der Perspektive, ob die kurz vor der Jahrtausendwende erstmals ausdrücklich gezogene Konsequenz erstaunlich spät oder überraschend früh in der Überlieferung auftaucht.[24] Die meisten Autoren nehmen diese Anekdote höchstens als Kuriosum zur Kenntnis. Regelmäßig herangezogen wird der Befund nur im Rahmen

---

20 MGH Scriptores 3, 672 (Acta Concilii Remenses ac Sanctum Basolum). Vgl. Classen: *Eschatologische Ideen und Armutsbewegungen*, (1969) 1983 [S.310]. Vgl. auch McGinn: *Angel Pope and Papal Antichrist*, 1978 [S.156, mit Anm.6.].

21 2 Thess 2, 4 (Vulgata): [...] *qui adversatur et extollitur supra omne quod dicitur Deus aut quod colitur ita ut in templo Dei sedeat ostendens se quia sit Deus.*

22 Der Kirchenvater Hieronymus hatte diese Interpretation an überlieferungsgeschichtlich einschlägiger Stelle geltend gemacht. Siehe dazu McGinn, B.: *Antichrist*, 2000 [S.74 & S.301, Anm.74].

23 Adso Dervensis: *De ortu et tempore Antichristi* [S.27, 146–50]: *Sive etiam in templo Dei sedebit Antichristus, id est, in sancta ecclesia, omnes christianos faciens martyres et elevabitur et magnificabitur, quia in ipso erit caput omnium malorum diabolus, qui est rex super omnes filios superbie.*

24 Mit McGinn, B.: *Antichrist*, 2000 [S.100] urteilt einer der besten Kenner der Materie: „This rather daring identification of an unworthy pope with Antichrist was such a logical conclusion of the 2 Thessalonians picture of the false teacher enshrined in the Temple (which many identified with the Church) that one wonders why it had not been drawn earlier. It was to have a vital posterity."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

der nach wie vor umstrittenen Frage nach apokalyptischen Naherwartungen und kollektiven Ängsten um die erste Jahrtausendwende.[25]

Jedenfalls hatte die Figur des päpstlichen Antichrist kurz vor der ersten Jahrtausendwende ihre ideengeschichtliche Geburtsstunde hinter sich, und die Karriere, die ihr im Laufe der nächsten rund 500 Jahre bevorstand und die ihr letztlich einen prominenten Platz innerhalb der radikalen reformatorischen Absage an das Papsttum schlechthin sichern sollte, konnte beginnen. Diese beiden ‚Enden' der Geschichte liegen nicht unmittelbar im Gesichtsfeld der vorliegenden Untersuchung. Das Anliegen einer umfassenden und kontextsensiblen Neubewertung der Formen und Funktionen des Phänomens der apokalyptischen Papstkritik beziehungsweise der papstkritischen Apokalyptik beschränkt sich vor allem auf das 13. und frühe 14. Jahrhundert. In diesem Zeitraum lässt sich – so die zugrundeliegende These – das gehäufte Auftreten der entscheidenden Denkfiguren und Argumentationsmuster *vor* ihrer Verstetigung und Verfestigung zu eingespielten Topoi verorten und analysieren. Im Zuge dessen sollte sich das Profil der kulturgeschichtlichen *Probleme* abzeichnen, für die sich die Berufung auf die Semantik der Apokalypse und das Feindbild des päpstlichen Antichrist als *Lösung* anboten und etablierten.

Mit der Spaltung des abendländischen Christentums spalteten sich im 16. Jahrhundert auch die Überzeugungen und Erwartungen bezüglich des finalen Widersachers.[26] Diese Entwicklung warf natürlich in jeder Hinsicht mehr

25 Dass der Chor der zeitgenössischen Stimmen fast unisono über die Untergangsängste des Jahres 1000 schweigt, ermittelte z.B. Boiadjiev: *Der mittelalterliche Apokalyptismus und der Mythos vom Jahre 1000*, 2002. Ausgelöst wurde die Diskussion durch den Beitrag von Fried: *Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende*, 1989. Vgl. auch Ders.: *Die Endzeit fest im Griff des Positivismus?*, 2002. Zu den Kontroversen um den ersten Milleniumswechsel vgl. auch Landes/Gow/Meter [Hrsg.]: *The Apocalyptic Year 1000*, 2003. Sowie Frassetto, [Hrsg.]: *The Year 1000*, 2002.

26 Der Verbreitung in den ‚neuen Medien' des Buchdrucks und der Flugschriftenpublizistik des 16. und 17. Jahrhunderts verdankte sich die quantitative und geradezu inflationäre Intensivierung der Antichrist-Rhetorik und -Polemik auf beiden Seiten der konfessionellen Polemik. Dazu informiert aktuell Richardsen-Friedrich: *Die protestantische und die römische Idee des Antichristen*, 2011. Ebenfalls bereits Dies.: *Antichrist-Polemik*, 2003, sowie Felici: *Il Papa diavolo*, 2007. Leppin: *Antichrist und Jüngster Tag*, 1999. Hillerbrand: *Von Polemik zur Verflachung*, 1995. Sowie, besonders mit Blick auf die frühneuzeitliche Entwicklung der Antichrist-Semantik in Frankreich und Italien, Armogathe: *L'Antéchrist à l'âge classique*, 2005. Auf die englischen Verhältnisse konzentrierten sich Bostick: *The Antichrist and the Lollards*, 1998. Sowie Hill: *Antichrist in Seventh Century England*, 1971. Ein längerfristiges Resultat der inflationären Verbreitung des Antichrist-Motivs in politischen, kirchlichen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen war die am Vorbild der patristischen Exegese ausgerichtete Rückbesinnung auf die spirituelle und verinnerlichende Dimension der Antichrist-Gestalt. Die katholische Polemik verlegte sich schließlich auf eine historisch-kritische Auseinandersetzung mit den biblisch verbürgten Endzeit- und

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Probleme auf als sie löste, aber immerhin bedeutete sie die endgültige Entlassung des päpstlichen Antichrist aus der katholischen Kirchengemeinschaft: *Innerhalb* des katholischen Diskurses konnte dieses semantische Angebot fortan keinen Anschluss mehr finden, womit sich sein zersetzendes Potenzial im Prinzip erledigt hatte. In der konfessionellen Polemik während und nach der Reformation wurde das Motiv auf protestantischer Seite schließlich konventionalisiert und auch dogmatisiert, wodurch es seinen Schrecken allmählich verlor, obwohl speziell der konservative evangelikale Protestantismus bis heute mit der Idee liebäugelt, in der päpstlichen ‚Tyrannis' könnten sich die apokalyptischen Prophezeiungen der Bibel erfüllen.[27]

Da die Orientierung auf ein vorherbestimmtes Ende der Zeiten als geradezu konstitutive Gemeinsamkeit aller monotheistischen Weltreligionen gelten kann, drängen sich die jeweiligen Auffassungen über die letzten Dinge für interreligiöse und interkulturelle Vergleiche geradezu auf. Das haben zum Beispiel die Beiträge in zwei verhältnismäßig aktuellen Publikationen von

---

Antichristprophetien, um die populären Tendenzen zu ihrer aktualisierenden Deutung zu verwerfen. Vgl. dazu nur den Überblick bei McGinn: *Das Lebensalter des Antichrist*, 2011 [hier S.23f.]. Sowie den Artikel *Antichrist* in Kurian [Hrsg.]: *The Encyclopedia of Christian Civilization*, Bd.1, 2011 [S.70].

27 Repräsentativ dafür sind zum Beispiel Noll/Nystrom: *Is the Reformation Over*, 2005 [hier bes. S.43ff., S.76 & S.186]. Der United States Congress verurteilte noch im Februar 2000 verschiedene *discriminatory practices* an der evangelikalen Bob Jones University in South Carolina, darunter: „Whereas officials of Bob Jones University have likened the Pope of the Roman Catholic Church to a ‚possessed demon', and branded Catholicism as a ‚satanic system and religion of the anti-Christ'." Siehe U.S., Congress, 106th Cong., 2d. sess., S. Con. Res. 85, February 29, 2000, unter https://www.congress.gov/bill/106th-congress/senate-concurrent-resolution/85/text (letzter Zugriff am 15.04.2018). Anknüpfend an die konfessionelle Polemik der Reformatoren vertreten zudem verschiedene christliche Sekten nach wie vor recht offensiv die Ansicht, das Papsttum verkörpere den Antichrist. Die Begründerin der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten, Ellen Gould White, rechtfertigte diese Überzeugung mit dem Vorwurf, das Papsttum habe heidnische Gebräuche eingeführt und die zehn Gebote, namentlich das Sabbatgebot, angetastet. Vgl. zum Ganzen den Beitrag von Gassmann: *Der Antichrist in den christlichen und pseudochristlichen Sekten*, 2011. Im *Journal of the Adventist Theological Society* äußerte etwa Dennis Pettibone noch vor nicht allzu langer Zeit einigermaßen unverhohlenes Bedauern darüber, dass die kulturelle Akzeptanz dieses Deutungsangebotes in jüngster Zeit spürbar nachgelassen habe. Siehe Pettibone: *Martin Luther's Views on the Antichrist*, 2007 [S.81]: „In the warm ecumenical afterglow of Vatican II, Martin Luther's identification of the papacy as the Antichrist of Bible prophecy is often seen as narrow-minded, bigoted, and even unchristian [...] as an embarrassment by some members of churches that retain this interpretation. It is no longer socially acceptable to describe the papacy as the fulfillment of a collection of prophecies regarding a powerful spiritual tyranny."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Wolfram Brandes und Felicitas Schmieder anschaulich demonstriert.[28] Deren vielversprechendes Forschungskonzept einer umfassenden komparativen Gegenüberstellung universaleschatologischer Vorstellungen orientiert sich vornehmlich an der Figur des Antichrist und ihren funktionellen Äquivalenten.[29] Speziell der 2010 erschienene Tagungsband *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern* ist dem fächer- und zeitübergreifenden Ansatz verpflichtet, den finalen Widersacher als paradigmatisches, über den Zugriff auf das topische Arsenal der christlichen Apokalyptik vermitteltes Feindbild in einem seriösen wissenschaftlichen Diskurs zu thematisieren, nachdem viel zu oft, wie die Herausgeber treffend monieren, „[…] die Brisanz und Bedeutung einer Antichristsemantik ignoriert oder gar geleugnet" wurde.[30]

Eine andere wichtige moderne Veröffentlichung, die über den von Brandes/Schmieder vertretenen Feindbild-Ansatz hinaus noch weitere gegenwärtige Bemühungen um eine interdisziplinäre und systematische Annäherung an das Antichristmotiv und seine Wirkungsgeschichte dokumentiert, ist der von Volker Leppin und Mariano Delgado herausgegebene Tagungsband *Der Antichrist: Historische und systematische Zugänge*.[31] Auch hier wird eine chronologisch möglichst umfassende Gesamtschau des Antichristbildes aus möglichst erhabener Perspektive angestrebt, die sich über das jüdisch-christliche Denken hinaus und bis ins 20. Jahrhundert hinein erstreckt. Die zahlreichen Ansatzpunkte, die sich mit dem an den ‚Antichrist' geknüpften Erkenntnisinteresse verbinden lassen, sind damit aber noch keinesfalls ausgeschöpft. Wer zum Beispiel in den beiden genannten Publikationen mit ausgesprochen wenig Aufmerksamkeit bedacht wird, ist der antichristliche Papst bzw. der päpstliche Antichrist. Das Motiv ist zwar insofern gegenwärtig, als dass es die protestantische Theologie und den ökumenischen Dialog nach wie vor belastet.[32]

---

28 Es handelt sich um die Tagungsbände Brandes/Schmieder [Hrsg.]: *Endzeiten*, 2008 und Brandes/Schmieder [Hrsg.]: *Antichrist*, 2010.

29 Vgl. sinngemäß nur Brandes/Schmieder [Hrsg.]: *Antichrist*, 2010 [Einleitung VIII]: Welcher Böse ist am Ende der Zeiten zu erwarten? Wie kündigt er sich an, wer folgt ihm und wer vermag ihm zu widerstehen? Schließlich auch: Wer konnte zu welchen Zeiten, aus welchen Gründen und mit welchen Konsequenzen mit ihm identifiziert werden? Hier wird der Antichrist als Feindbild, und zwar vornehmlich in interreligiösen Auseinandersetzungen in den Blick genommen. Die Beiträge schlagen einen großen Bogen, sie behandeln das antike Christentum, die Armilos-Gestalt im frühmittelalterlichen Judentum, Antichrist-Entsprechungen im Islam, die christliche Auseinandersetzung mit dem Islam als ‚Antichrist' u.s.w.

30 Brandes/Schmieder [Hrsg.]: *Antichrist*, 2010 [Einleitung IX].

31 Delgado/Leppin [Hrsg.]: *Der Antichrist: Historische und systematische Zugänge*, 2011.

32 So im Beitrag von Leppin: *Der Antichrist – noch immer ein Thema im Dialog zwischen Luthertum und römischem Katholizismus*, 2011. Als evangelischer Theologe bestätigt

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Auf seine Vor- und Frühgeschichte hin, auf die längerfristigen Entwicklungen und Bedingungen also, die diesen mit der Reformation erreichten und seither kaum veränderten *status quo* ermöglicht und begünstigt haben, wird es in diesem Rahmen nicht befragt.

Es ist hinreichend bekannt, dass Luther im Papsttum den Antichrist ausgemacht zu haben meinte und dies wiederholt nachdrücklich betont und eingeschärft hat. Die Probleme beginnen aber schon bei der Entscheidung, welche Art von Überzeugung sich in diesem Bekenntnis überhaupt ausdrückte und innerhalb welchen semantischen Kalküls seine Artikulation Relevanz und Geltung beanspruchte. Die Frage, inwiefern diese Verwendung der Antichristbegrifflichkeit bei Luther aus mittelalterlichen Traditionen der Kirchenkritik erklärt werden kann und welche Anknüpfungspunkte sich für seine Identifikation einer nicht-personalen, institutionellen und innerweltlichen Größe mit dem Antichrist in der mittelalterlichen Lehr- und Frömmigkeitsentwicklung boten, hat seit der dafür grundlegenden Arbeit von Hans Preuss kaum je eine Plattform gefunden.[33] Preuss' Bemühungen um die Antichristvorstellungen des späten Mittelalters waren noch deutlich von dem Interesse geprägt, Luther in seiner singulären Bedeutung von den mittelalterlichen Traditionen abzuheben und zu isolieren. Geradezu zum ‚Klassiker' avanciert ist seither der Verweis auf Luthers Bekenntnis, seine Vorläufer hätten nur die *vita* des Papsttums getadelt, er jedoch beharre auf einer Kritik der *doctrina*.[34] Gegen eine diesbezügliche Abgrenzung Luthers vom Mittelalter sind inzwischen Bedenken angemeldet und begründet worden: Auch im Mittelalter konnte mit dem Wortfeld des ‚Antichristlichen' eine Kritik an der institutionellen Ausstattung des Papsttums schlechthin verbunden werden.[35]

Leppin, wie tief der Vorwurf der gegen Christus gerichteten Verfasstheit der römisch-katholischen Kirche in das evangelisch-lutherische Gedächtnis eingebrannt ist.

33 Preuss: *Die Vorstellungen vom Antichrist*, 1906.

34 Vgl. nur die Belege bei Oberman: *Hus und Luther*, 1997 [S.324].

35 Die Verallgemeinerung der Papstkritik auf die ganze Institution begegnet spätestens bei Wyclif und in der lollardischen Tradition. Dies betonte etwa Herold: *Philosophische Grundlagen der Eschatologie im Hussitismus*, 2002 [S.739]. Die zahlreichen, fast schon inflationär gebrauchten Antichrist-Bezüge bei Wyclif – es gibt im Prinzip kein Werk aus seiner Feder, in dem sich eine Erwähnung des Antichrist *nicht* findet – hat Patschovsky: *„Antichrist" bei Wyclif*, 1996 eingehend protokolliert und untersucht und sich in diesem Zusammenhang gegen die unter anderem bei Kenny: *Wyclif*, 1985 [S.73] vertretene Auffassung gewendet, Wyclifs Antipapst-Polemik lasse sich noch auf individuelle Päpste einschränken. Auch Leppin: *Antichrist und Jüngster Tag*, 1999 [S.210f.] verweist darauf, dass der Antichrist bei Wyclif keine „Einzelperson am Ende der Zeiten" und ebenfalls nicht die „Summierung vieler einzelner, individuell antichristlicher Personen" sei, sondern dass Wyclif den antichristlichen Charakter dieser korporativen *persona composita monstruosa* in der Tat strukturell in den Konstitutionsbedingungen des Papsttums seit

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Schon allein deshalb, weil sich Luther selbst in der Tradition mittelalterlicher Papstkritik in Sachen Antichrist sah, wird die Einschätzung von Preuss in der jüngeren Forschung nicht mehr kritiklos geteilt.[36] Das Motiv des päpstlichen Antichrist kommt eher als Moment der Kontinuität zwischen der eschatologisch zugespitzten Kirchenkritik der spätmittelalterlichen Oppositionellen und der Reformation in Frage. In diesem Sinne argumentierte Heiko Oberman, eben der Antichrist dokumentiere, „wie künstlich und unhistorisch die konfessionell übliche Trennungslinie zwischen Spätmittelalter und Reformation gezogen wird."[37] Auf der einen Seite stimmt die Forschung darin überein, dass die reformatorische Erfahrungswirklichkeit in starkem Maße eschatologisch überformt war und dass – wie inzwischen ebenfalls betont wird – vor allem

---

Petrus angelegt sah. Ähnliches konstatierte bereits Leff: *Heresy* II, 1967 [S.539]: „Wycliffe […] saw the conflict between Christ and Antichrist primarily as one between the truth of the Bible and the pretensions of the modern hierarchy." Zu Wyclifs radikaler Verurteilung des Papsttums als Antichrist vgl. auch zusammenfassend McGinn: *Antichrist*, 2000 [S.181f.]. Zur lollardischen Tradition Bostick: *The Antichrist and the Lollards*, 1998. Ob sich eine entsprechend radikale Haltung gegenüber dem Papsttum auch bei Hus nachweisen lässt, wird in der Forschung kontrovers beurteilt. Vgl. aktuell dazu Schäufele: *Der Antichrist bei Wyclif und Hus*, 2011.

36 Besonders einschlägig Oberman: *Hus und Luther. Der Antichrist und die zweite reformatorische Entdeckung*, 1997 [hier S.322]. Auch Leppin: *Luthers Antichristverständnis*, 1999 hat für eine Neubewertung des Verhältnisses der lutherischen und der mittelalterlichen Antichristologie optiert. Vgl. ebenfalls Ders.: *Antichrist und Jüngster Tag*, 1999 [S.207ff]. Preuss prägt dagegen noch das Bild von Luthers Antichristverständnis bei Russell: *Martin Luther's Understanding of the Pope as Antichrist*, 1994. Ebenfalls verhältnismäßig unkritisch die diesbezügliche Haltung bei Richardsen-Friedrich: *Antichrist-Polemik in der Zeit der Reformation*, 2003.

37 Oberman: *Hus und Luther. Der Antichrist und die zweite reformatorische Entdeckung*, 1997 [S.343] stellte sich damit quer zu den verbreiteten und im Angesicht der ökumenischen Herausforderung verständlichen Bemühungen, die apokalyptische Zuspitzung der reformatorischen Papstkritik zu relativieren. „Die Lutherforschung", so konstatierte Oberman: *Hus und Luther. Der Antichrist und die zweite reformatorische Entdeckung*, 1997 [S.342 & f.], „liebt den Teufel nicht." Pfürtner: *Luthers Papstkritik*, 1984 [S.23] ging noch so weit, von „kollektiver Verdrängung" und einem „unverarbeiteten Trauma" zu sprechen: „gemessen an der immensen Literatur auf anderen Gebieten der katholisch-evangelischen Ökumene und der […] Bedeutung des Themas behauptet man nicht zuviel, wenn man sagt, es werde weitgehend umgangen." Den aktuellen Stand der (größtenteils vermiedenen) Auseinandersetzung umreißt der Beitrag von Leppin: *Der Antichrist – noch immer ein Thema im Dialog zwischen Luthertum und römischem Katholizismus*, 2011. Von den älteren Arbeiten auf evangelischer Seite sind zu nennen Bizer: *Luther und der Papst*, 1958. Rikkers: *Das Petrusbild Luthers*, 1967. Sowie Hendrix: *Luther and the Papacy*, 1981. Einschlägig auf katholischer Seite Bäumer: *Martin Luther und der Papst*, 1970. Für die historische Forschung maßgeblich Kirchner: *Luther und das Papsttum*, 1983 sowie die Arbeiten von Heiko Oberman. Eine kritische Retrospektive bietet Brady [Hrsg.]: *The Work of Heiko A. Oberman*, 2003.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

auch die Selbstwahrnehmung Luthers und anderer Protagonisten der Reformation massiv von der apokalyptischen Semantik gesteuert war.[38] Auf der anderen Seite begegnet nach wie vor regelmäßig die mehr oder weniger explizit vertretene Behauptung, das Motiv sei sozusagen ‚nur' polemisch zu verstehen: Die Apokalypse habe damals einfach ein passendes rhetorisches Schema für zeitgemäße Feindzuschreibungen abgegeben.[39]

Ein gewissenhafter bibliographischer Überblick zum ‚Antichrist' wäre ein ausuferndes Projekt, welches mit der Traditionsgeschichte des Begriffs zugleich die theologische und dogmengeschichtliche Perspektive einschließen müsste. In dieser Hinsicht ist an Studien zum Antichrist kein Mangel zu beklagen. Die dezidiert mediävistischen Bemühungen um die Gestalt des finalen Widersachers blieben dagegen lange generalisierend und überschaubar.[40] Um die Mitte des letzten Jahrhunderts erwachte das Interesse der Forschung an spezielleren Fragestellungen, dabei ging es zunächst vornehmlich um die traditionsgeschichtliche Rekonstruktion der Antichristvorstellungen bis zu Adsos erster umfassender Kompilation der relevanten Stoffe im 10. Jahrhundert.[41] Allmählich erweiterte sich mit dem zeitlichen Horizont auch die Art der Fragestellungen. Neue diesbezügliche Standards setzte im deutschsprachigen Bereich etwa Horst Dieter Rauh mit seiner umfassenden Erörterung des mittelalterlichen Bildes vom Antichrist bis zu seiner exponierten Funktion in der Geschichtstheologie des sog. ‚Deutschen Symbolismus'.[42] Rauh warf der damaligen Forschung mit einer gewissen Berechtigung vor, das Thema zu einem geistesgeschichtlichen Kuriosum degradiert zu haben. In Sachen Antichrist müsse die Geschichtsschreibung über eine historisch-genetische Erschließung hinaus auch das „Wagnis der Synthese" eingehen.[43]

---

38 Vgl. etwa bereits Barnes: *Prophecy and Gnosis*, 1988. Die Bedeutung apokalyptischer Vorstellungen im Kontext der Konfessionalisierung illustriert auch Leppin: *Antichrist und Jüngster Tag*, 1999. Besonders eindrücklich auch Ders.: *Apokalyptische Strömungen in der Reformationszeit*, 2007. S.75–92. Aktuell ebenfalls Feik: *Offenbarung und Weissagung bei Martin Luther*, 2012.

39 In diesem Sinne etwa Hillerbrand: *Von Polemik zur Verflachung*, 1995, der eine gesellschaftsimmanent instrumentalisierte Rhetorik des Apokalyptischen diagnostizierte.

40 Nach wie vor grundlegend Bousset: *Der Antichrist*, 1895. Sowie Wadstein: *Die eschatologische Ideengruppe*, 1896. Außerdem sind aus der älteren Forschung hervorzuheben der bereits genannte Preuss: *Die Vorstellungen vom Antichrist*, 1906. Sowie Bernheim: *Mittelalterliche Zeitanschauungen*, 1918. Dempf: *Sacrum Imperium*, 1929. Kamlah: *Apokalypse und Geschichtstheologie*, 1935.

41 Konrad: *De ortu et tempore Antichristi*, 1964. Sowie Verhelst : *La préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist*, 1973. Rangheri, M.: *La „Epistola ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi"*, 1973.

42 Rauh: *Das Bild des Antichrist im Mittelalter*, 1979.

43 Rauh: *Das Bild des Antichrist im Mittelalter*, 1979 [Vorwort v.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Die Mediävistik bedient in Sachen Antichrist bisher vor allem das Interesse an einer phänomenologischen, narratologischen und dogmatisch-exegetischen Rekonstruktion seiner Entwicklung und der geistesgeschichtlichen Hintergründe des Motivs.[44] Eine der in diesem Sinne am besten informierten, umfassendsten und gleichzeitig prägnantesten monographischen Behandlungen der Antichrist-Thematik legte Bernard McGinn im Jahr 1994 vor.[45] Verschiedene detailreiche Studien zeichnen die Erscheinungsformen der Gestalt in ganz bestimmten zeitlich und funktional begrenzten Überlieferungskontexten nach.[46] Sie versuchen sich allerdings nur selten an umfassenden und perspektivenreichen kulturgeschichtlichen Deutungen.[47] Wenn, und das liegt in der Natur der Sache, dann sind diese natürlich streitbar. Man vergegenwärtige sich etwa nur die Kritik, die sich McGinns Antichrist-Monographie von Seiten Andrew C. Gows gefallen lassen musste, der stets die antisemitische Pointierung des betreffenden Vorstellungskreises betont hat.[48] Er beklagte, McGinns außerordentlich gute Kenntnis der Quellen sei mit seinen seltsam anämischen und anodynen Auslegungen derselben kaum in Übereinstimmung zu bringen. Letztlich würde die eschatologische Rolle des Antichrist hier bewusst

44 Die Antichristvorstellungen in den Schriften des Neuen Testaments beleuchtete Ernst: *Die eschatologischen Gegenspieler*, 1967. Vgl. inzwischen auch Kowalski: *Der Antichrist im Neuen Testament*, 2011. Mit dem Antichristmythos in der frühen jüdischen und christlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte befasste sich Jenks: *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, 1991. Ebenfalls zur Tradition und den Wurzeln der eschatologischen Opponenten in der frühen christlichen Literatur Peerbolte: *The Antecedents of Antichrist*, 1996. Besonders aktuell zu den frühen mittelalterlichen exegetischen Traditionen bezüglich der Antichristthematik ist Hughes: *Constructing Antichrist*, 2005. Vgl. auch Bredero: *The Announcement of the Coming of the Antichrist*, 1994.

45 McGinn, B.: *Antichrist*, (1994) 2000.

46 Zur ersten bedeutenden westeuropäischen Kompilation des gesamten Antichriststoffes arbeitete wie gesagt Konrad: *De ortu et tempore Antichristi*, 1964. Den von Arnald von Villanova im Jahre 1299 ausgelösten Streitfall zum Thema Antichrist beleuchtet Gerwing: *Vom Ende der Zeit*, 1996. Vgl. Emmerson: *Antichrist in the Middle Ages*, 1981. Emmerson/Herzman: *The Apocalyptic Imagination in Medieval Literature*, 1992. Hervorzuheben ist zudem noch das Projekt einer Quellensammlung von Gian Luca Potestà und Marco Rizzi, die alle zentralen Antichrist-Texte bis zum ausgehenden 15. Jahrhundert einschließlich italienischer Übersetzung und Kommentierung umfasst. Bisher erschienen sind die Bände Potestà/Rizzi [Hrsg.]: *L'anticristo, Volume I: Il nemico dei tempi finali. Testi dal II al IV secolo*, 2005. Sowie Potestà/Rizzi [Hrsg.]: *L'anticristo, Volume II: Il figlio della perdizione. Testi dal IV al XII secolo*, 2012.

47 Heimann: *Antichristvorstellungen im Wandel*, 1995. Schaller: *Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen*, 1982. Rauh: *Eschatologie und Geschichte im 12. Jahrhundert: Antichrist-Typologie als Medium der Gegenwartskritik*, 1988.

48 Vgl. nur Gow: *The Red Jews*, 1995. Sowie Ders.: *The Jewish Antichrist*, 1996 und Ders.: *Das Gefolge des Antichristen*, 2008.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

heruntergespielt, um ihr den „Stachel ihres Antijudaismus" zu nehmen. So werde die große und ausführliche Arbeit letztlich aus apologetischen Gründen zum „Blindgänger".[49] Der psychologisierende Ansatz, den Gow hier kritisierte, lief darauf hinaus, den Antichrist als Projektionsfläche für menschliche Ängste vor dem ultimativen Bösen zu verstehen.[50] Die angedeutete Meinungsverschiedenheit illustriert, wie ausgesprochen kontrovers das vage und zugleich sperrige Motiv des ‚Antichrist' wahrgenommen und beurteilt wird und welche historiographische Herausforderung sich mit dem besagten ‚Wagnis der Synthese' (Rauh) verbindet, weil im Bezug auf diesen komplexen und empfindlichen Vorstellungskreis keine Perspektive eingenommen werden kann, die nicht in theologische und religionswissenschaftliche bzw. religionspsychologische Diskurse übergreift und sich damit anfechtbar macht. Auch eine rein phänomenologisch angelegte Fragestellung, die sich die kontextsensible Rekonstruktion vergangener religiöser Überzeugungen zur Aufgabe macht, tangiert zwangsläufig die Logik des christlichen Glaubens.

Die aktuellen wissenschaftlichen Bemühungen um den Antichrist sind vor allem im größeren Kontext einer regelrechten ‚Apokalypse-Renaissance' um den Jahrtausendwechsel zu sehen, der eschatologischen Themen (zumindest vorübergehend) zu ungeahnter Aufmerksamkeit und Popularität verhalf – ein Trend, der auch am Motiv des finalen Widersachers selbst nicht spurlos vorüberging und von dem auch die Mediävistik profitieren konnte, weil und insofern sie sich darauf verstand, den historischen Fragestellungen durch die Herstellung von Gegenwartsbezügen zu neuer Aktualität und Relevanz zu verhelfen.[51] In einer nicht unerheblichen Anzahl von Veröffentlichungen wurden in diesem Zusammenhang die Themenfelder Endzeitprophetie, Apokalyptik und Antichrist aus neuen Perspektiven erschlossen. Eine erschöpfende Bilanz kann hier nicht geboten werden. Von herausragender Qualität ist zum Beispiel der monumentale und vielfältige, von Jan A. Aertsen und Martin Pickavé herausgegebene Tagungsband *Ende und Vollendung. Eschatologische*

49 Gow: *Wie übergeht man eschatologisches Gedankengut?*, 2006 [S.1].

50 McGinn: *Antichrist*, 2000 [S.3]: „The history of Antichrist can be conceived as one way of writing the history of Christianity or at least the history of the hatreds and fears of Christians."

51 Vgl. nur den Band Kleinhenz/LeMoine [Hrsg.]: *Fearful Hope*, 1999. In der Einleitung [IX] nehmen die Herausgeber auf eine statistische Erhebung Bezug, der zufolge 42 Prozent der U.S. Amerikaner die Überzeugung teilen, dass: […]„the world would end in a battle at Armageddon between Jesus and the Antichrist. In other words, almost 100 million Americans embrace a view of history and the coming end of time that many others in our society dismiss or find faintly ridiculous."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Perspektiven im Mittelalter.[52] Auch der 2012 erschienene Sammelband *Abendländische Apokalptik: Kompendium zur Genealogie der Endzeit*, der die Rezeptionsweisen der biblischen apokalyptischen Schriften als interdisziplinäre Schnittstelle der Kultur- , Literatur- und Medienwissenschaften in den Blick nimmt, ist in diesem Zusammenhang unbedingt positiv hervorzuheben.[53]

Endzeiterwartungen und Antichristprophetien – apokalyptische Denkmuster und Deutungsangebote ganz allgemein – gehörten traditionell nicht zu den favorisierten Themen der Historiographie. Den Weg zu einer integrierten ideengeschichtlichen Auseinandersetzung mit diesen Phänomenen ebnete einst Herbert Grundmann, zunächst mit seiner Dissertation zu Joachim von Fiore und später unter anderem mit seinem wohl bedeutendsten Werk, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter.*[54] Grundmann ‚glaubte' dem Mittelalter seine religiösen Motive und respektierte in diesem Zusammenhang auch die Semantik der Apokalypse und den Duktus der Prophetie. Bestimmte hartnäckige, dem radikalen Positivismus in der Geschichtswissenschaft geschuldete Vorurteile können seither als überwunden gelten.[55] Eine gewisse Befangenheit, die sich die jüngere Forschung allerdings zunehmend eingesteht, ist geblieben.[56] Diese Befangenheit äußerte sich zunächst in der materialistischen Neigung, hinter den apokalyptischen Motiven und prophetischen Szenarien des Mittelalters eine durch die Zeit bedingte religiöse Verbrämung gesellschaftskritischer und sozialrevolutionärer Anliegen zu sehen.[57] Das Weltende und die darauf bezogenen

52 Aertsen/Pickavé [Hrsg.]: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, 2002. Daneben weiterhin grundlegend Verbeke/Verhelst/Welkenhuysen [Hrsg.]: *The Use and Abuse of Eschatology*, 1988. Sowie Capitani/Miethke [Hrsg.]: *L'attesa della fine*, 1990. Ebenfalls positiv zu erwähnen: Die Studie über die intellektuelle Fruchtbarkeit der Angst vor dem Weltende Fried: *Aufstieg aus dem Untergang*, 2001.

53 Wieser/Zolles/Feik [Hrsg.]: *Abendländische Apokalyptik*, 2012. Es handelt sich zugleich um die Eröffnung der Schriftenreihe *Kulturgeschichte der Apokalypse* im Berliner Akademie-Verlag.

54 Grundmann: *Studien über Joachim von Fiore* [1929], 1966. Ders.: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 1935.

55 Zur Herablassung, mit der die historische Forschung des 19. Jahrhunderts dem massenhaft überlieferten prophetischen Material begegnete, vgl. nur die Belege bei Heimann: *Antichristvorstellungen im Wandel*, 1995 [S.102], und Kaup: *Kommentare nichtbiblischer Prophezeiungen als Quellengattung*, 1999 [S.10].

56 Das in der modernen Forschung zur lateinisch-christlichen Geschichte nach wie vor verbreitete Zögern im Umgang mit eschatologischem Gedankengut kritisiert Gow: *Wie übergeht man eschatologisches Gedankengut?*, 2006. Über die Forschungsgeschichte bis 1970 bilanzierte Manselli: *Ricerche sull'influenza della profezia*; 1970. S.1–12. Einen Überblick über die neuere Forschung gaben Donadoni/Michetti: *Ricerche sull'influenza della profezia*, 2002.

57 So argumentierten in den 60er Jahren Cohn, Norman: *Das Ringen um das Tausendjährige Reich* [1957], 1961 und aus einer entschieden marxistischen Perspektive Töpfer: *Das*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Prophezeiungen wurden so am subversiven Rand der Gesellschaft verortet. Auch die moderne Haltung, die den Zusammenhang von Prophetien und gesellschaftlichen Problemen unter anderen Vorgaben betont, nämlich indem sie das Phänomen ‚Prophetie' so zu sagen in der Mitte der Gesellschaft verortet, teilt noch die Grundlagen dieses materialistischen Missverständnisses.[58] Diese Literatur setzt nämlich eine Art von Bildung voraus, die man im Mittelalter durchaus nicht in der ‚Mitte der Gesellschaft' verorten kann, vielmehr muss die mittelalterliche Prophetie als Phänomen einer Bildungselite begriffen werden. Außerdem kursierte die betreffende Literatur über Jahrhunderte hinweg nicht zuletzt auch in der Umgebung, ja selbst im Zentrum der Macht – bei hohen Kirchenleuten und Mönchen, bei Adligen und Königen, bei den Vertretern der sozialen Eliten ebenso wie bei deren Kritikern.[59]

Der aktuell absehbare Trend, Prophetien als Medium politischer Propaganda bzw. als gezielt manipuliertes ‚Herrschaftswissen' zu begreifen, bringt seine eigenen Probleme mit sich, aber die neuere Forschung ist sich jedenfalls darin einig, dass Prophezeiungen soziale und politische Wirksamkeit entfalteten und dass sie nicht als kulturgeschichtliche Marginalie behandelt werden können.[60] Es ist zwar mit großer Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass bei der Deutung alter und der Erschaffung neuer Prophetien eine gewisse Tendenz zur pragmatischen Manipulation unterstellt werden darf, die den Zeitgenossen vermutlich auch durchaus bewusst war. Dennoch werden die Szenarien,

---

kommende Reich des Friedens, 1964. Beide nahmen soziale Bewegungen und revolutionäre Ereignisse des hohen und späten Mittelalters in den Blick und schlugen dabei den Bogen auch zu säkularisierten Vorstellungen einer paradiesischen Herrschaftsordnung auf Erden in der Moderne.

58 In diesem Sinne beruft sich etwa noch Lambert. *Die Häresie der Zeit*; 1997 [S.63] auf Ignaz von Döllinger mit dem Zitat: „Was gleichzeitig viele begehren, ohne die Möglichkeit, es sofort durch eigene Tatkraft zustande zu bringen, kleidet sich in das Gewand der Weissagung."

59 Auch Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica*, 2006 [S.5] wendet sich gegen die fragwürdige Annahme, apokalyptische Literatur werde vornehmlich von oppositionellen Gruppen produziert zum Zweck der Kritik und des Aufruhrs gegenüber dem Bestehenden. Vgl. vor allem auch Ders.: *Prophetie an der Kurie des 13. Jahrhunderts*, 2006. Sowie Lerner: *Medieval Prophecy and Politics*, 1999. Häufig unterschätzt wird die Tatsache, dass der prophetische Duktus einschließlich der apokalyptischen Motive, über die er sich vermittelt, den gebildeten Zeitgenossen geläufig und vertraut gewesen sein müssen, selbst wenn die generalisierende Behauptung von Brandes/Schmieder [Hrsg.]: *Endzeiten*, 2006 [Einleitung VI]: „Prophetie wurde verstanden", wahrscheinlich zu weit geht.

60 Vgl. nur Kaup: *Prophetie als Propagandamedium*, 2001. Auch Brandes/Schmieder [Hrsg.]: *Endzeiten*, 2006 [Einleitung VII] vertreten diese Ansicht: Das Auftreten von Propheten oder eschatologischen Zeitdeutern sei fast immer im Kontext konkreter politischer Propaganda zu sehen. Ebenfalls erneut Schmieder: *Prophetische Propaganda*, 2006.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

in denen prophetisch inspirierte Äußerungen Geltung beanspruchten, kaum insgesamt für Phantasmen gehalten worden sein.[61]

Die Tatsache, dass Prophetien „zu den häufigsten Schriftdenkmälern des Mittelalters" (Kaup) gehören, steht in keinem Verhältnis zu dem Maß an Aufmerksamkeit, das ihnen in der Wissenschaft bisher zuteil wurde.[62] Allmählich rückt die substanzielle Bedeutung dieser Literatur für die mittelalterliche Interpretation des Weltgeschehens in den Blick, und in dieser Hinsicht liegt auch die außerordentliche Bedeutung der zeitgenössischen Prophetien*kommentare* auf der Hand.[63] Für das damit verbundene Erkenntnisinteresse eröffnen sich bestechende Perspektiven, wenn man zum Beispiel Robert B. Moynihan in der Annahme folgt, dass in diesen Texten gerade die verschleiernde ‚Form' für die Aufrichtigkeit der ‚Inhalte' bürgt.[64] Aufschlüsse über die Rezeptions- und Interpretationsbedingungen der mittelalterlichen Orakelliteratur ergeben sich nicht zuletzt auch aus den ‚Aktualisierungen', durch die immer neue Anpassungen an die Bedürfnisse ihrer jeweiligen Abschreiber vorgenommen

61 Vgl. auch dafür Brandes/Schmieder [Hrsg.]: *Endzeiten*, 2006 [Einleitung VI]. Es sei davon auszugehen, dass die Autoren von Prophezeiungen überzeugt gewesen seien, die Wahrheit zu sagen – vorbehaltlich ‚notwendiger' Manipulationen im Sinne der Sendung. Ein solcher symbolischer Diskurs funktioniere schließlich nur, wenn alle Beteiligten seine Grundlagen teilen, und „[…] die Überzeugung vom göttlichen Wirken in der Welt, vom […] sicheren Ende der Geschichte, […] deren Ablauf vorbestimmt und biblisch versprochen war, stand nicht zur Disposition, war nicht Gegenstand der Manipulation, sondern ihr Rahmen, ihr funktionaler Hintergrund, ihr Nährboden, ihre Voraussetzungen, aus denen alle Beteiligten ihr Wissen zogen."

62 Kaup: *Kommentare nichtbiblischer Prophezeiungen*, 1999 [S.10], der auf dieses Defizit besonders eindringlich hingewiesen hat, konnte dafür gleichzeitig allzu plausible Gründe geltend machen – darunter die mangelhafte *editorische* und die unleugbaren Schwierigkeiten bei der *inhaltlichen* Erschließung dieser Literatur. Die schwerwiegenden ‚praktischen' und ‚hermeneutischen' Probleme betont auch Jostmann: *Die Sibilla Erithrea. Eine historiographische Skizze*, 2001 [S.111].

63 Vgl. dazu nur Kaup: *Kommentare nichtbiblischer Prophezeiungen*, 1999. Eigenständige Kommentare zu nichtbiblischen Prophezeiungen etablierten sich als Textgattung im 12. Jahrhundert im Zusammenhang mit der so genannten ‚Renaissance' der Wissenschaften, mit der ein generelles Aufblühen der Kommentarliteratur schlechthin einherging. So Kaup: *Merlin, ein politischer Prophet*, 1999 [S.558]. Die erste außerbiblische Prophetie, derer sich die Kommentatoren in diesem Sinne bemächtigten, waren die *Prophetie Merlini* Geoffreys von Monmouth. Dazu umfassender Ders.: *De prophetia ignota*, 1998 [S.124ff].

64 Vgl. Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans*, 1988 [S.97]: „[p]recisely the veiled language used guarantees the authenticity of the attitudes expressed. Ideas and aspirations which might not otherwise have been expressed, since open expression would have been impolitic and dangerous, are here preserved in unadulterated form. This is why these texts, though outwardly so unappealing, are in fact an indespensable source for the intellectual historian."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

wurden. Leider gibt es nach wie vor nur wenige kritische Editionen sowie gründliche und über das bloße Interesse am Kuriosen und Obskuren hinausgehende Studien, die den Überlieferungskontext und die zumeist wuchernde Überlieferungsvielfalt dieser Texte berücksichtigen.[65]

Vor dem Hintergrund eschatologischer ‚Perspektiven' stellt sich immer wieder auch die speziellere Frage nach eschatologischen ‚Naherwartungen'. In der Forschung besteht ein weitgehender praktischer Konsens darüber, diese innerhalb des allgemeineren und übergeordneten Phänomens ‚Eschatologie' unter dem vermeintlich spezifischeren Begriff ‚Apokalyptik' zu verhandeln.[66] Eschatologie als die Lehre von den letzten Dingen ist als solche ein wesentlicher, allerdings eher abstrakter Bestandteil christlicher Theologie und Frömmigkeit.[67] Die Apokalyptik hingegen generiert die lebensweltlich nahen und zeitlich dringlichen Bilder, die das Ende vorstellbar machen.[68] Das Konzept der ‚Apokalyptik', wie es in der vorliegenden Arbeit Verwendung findet,

65 Als positiv hervorzuhebendes Musterbeispiel gilt in dieser Hinsicht Lerner: *The Powers of Prophecy*, 1983, der die Aktualisierungen des Vatiziniums *Cedrus alta Libani* detailliert nachvollzogen und kontextualisiert hat. In diese Richtung gehen auch die Veröffentlichungen von Matthias Kaup und Christian Jostmann, die damit aber in der Forschungslandschaft noch immer eher eine Ausnahmeerscheinung darstellen.

66 Wie gesagt, es handelt sich um einen weitgehenden *praktischen* Konsens – die Definitionen von Apokalyptik und Eschatologie sowie die Konzeptualisierung ihres Verhältnisses variieren, besonders in verschiedenen akademischen Disziplinen unterscheiden sich die diesbezüglichen ‚Vorlieben': Historiker und Theologen scheinen tendenziell die Rede von ‚Eschatologie' zu bevorzugen, wobei letztere das Phänomen ‚Apokalyptik' gelegentlich exklusiv für eine zeitlich begrenzte jüdisch-christliche Geistesströmung wenige Jahrhunderte vor und nach Christus reservieren. Literaturwissenschaftler hingegen favorisieren tendenziell das Wortfeld des ‚Apokalyptischen'.

67 Vgl. nur Leonhardt: *Grundinformation Dogmatik*, 2004 [S.278]. Wie Schütz: *Allgemeine Grundlegung der Eschatologie*, 1976 [S.560] betonte, sei die Vokabel „Eschatologie" an sich schon ein Musterbeispiel theologischer Sprachverwirrung. Von der traditionellen Dogmatik her sei der Gegenstandbereich der Eschatologie fest umrissen: Das Schicksal der Menschen nach dem Tod und das Schicksal der Welt nach dem Ende der Geschichte. Allerdings gebe es inzwischen einen historischen, einen religionswissenschaftlichen, einen philosophischen und einen historisch-kritischen Gebrauch des Wortes.

68 Ähnlich lautend die „Arbeitsdefinition" bei Skottki: *Der Antichrist im Heiligen Land*, 2010 [S.75]. Das Problem einer Definition des Begriffes ‚Apokalyptik' wird in der Forschung regelmäßig umgangen, was angesichts der Komplexität des Phänomens nachvollziehbar ist. Auch der Neutestamentler Käsemann: *Die Anfänge der christlichen Theologie*, 1960 [hier S.180], der das berühmte Diktum von der Apokalyptik als der „Mutter aller christlichen Theologie" prägte, ging einer Definition schließlich aus dem Weg. Auch Collins/McGinn/Stein [Hrsg.]: *Encyclopedia of Apocalypticism*, 1999 [Bd.1: *General Introduction* VIII) vermeiden eine Festlegung. Die Forschung bildet gelegentlich auch Komposita, so spricht etwa McGinn, B.: *Antichrist*, 2000 [S.88] von „apokalyptischer Eschatologie" im Zusammenhang mit dem „drive to find meaning in current events by seeing them in the light of

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

beinhaltet keine Festlegung auf bestimmte Gattungen oder Textsorten nach formalen Kriterien.[69] Der Begriff bezieht sich auf ein allgemeineres kulturgeschichtliches Phänomen und bezeichnet Deutungsmuster und Vorstellungskomplexe, die unter Rekurs auf die christliche Eschatologie einen Weltbezug konstruieren, der eine als bedrohlich wahrgenommene Gegenwart als heilsgeschichtliche Endzeit interpretiert und der in dieser Eigenschaft konsolatorische und/oder paränetische Funktionen übernimmt und zum konfessionell orientierten ‚Tun' oder gegebenenfalls auch ‚Lassen' inspiriert.

Weniger in der Theologie als in den Religionswissenschaften, in der Psychologie und in der Soziologie wird der Apokalyptik in jüngster Zeit neue Aufmerksamkeit zuteil, und zwar besonders aufgrund ihrer ‚intimen' Verbindung zum Phänomen des religiösen Fundamentalismus, die in der Forschung neuerdings stark betont wird. Es gibt kaum eine Veröffentlichung in diesem Bereich, die *nicht* auf den Terror des 11. September verweist und damit die mehr oder weniger explizite Diagnose einer ‚Rückkehr der Apokalyptik' verbindet.[70] Religiöser Fundamentalismus und apokalyptisches Denken kommen zunehmend als Resultat eines dualistischen Weltbezugs in Betracht, als Folge einer kompromisslosen Unterscheidung zwischen Gut und Böse, zwischen wahren und falschen Göttern.[71] Fundamentalismus als *Strong Religion* (Almond/Appleby/Sivan 2003) ist offenbar stets von apokalyptischen Gewissheiten geprägt. Einige neuere Forschungen halten diese Aspekte anscheinend sogar für zentral und betonen in diesem Zusammenhang nachdrücklich die grundlegende Bedeutung eines dualistischen Weltbezugs als unbedingter Voraussetzung

---

the scenario of the end." Die ‚terminologische Anarchie' in diesem Bereich thematisiert in seiner Einleitung auch Hughes: *Constructing Antichrist*, 2005 [S.2].

69 Der eingeschränkte Ansatz, die Bedeutung von ‚Apokalypse' und ‚Apokalyptik' über gattungsrelevante Merkmale als literarisches Genre zu umreißen, hat sich eher nicht durchgesetzt. Vgl. zum Ganzen auch den begriffsgeschichtlichen Rückblick bei Wolter: *Apokalyptik als Redeform im Neuen Testament*, 2009 [hier S.430–32].

70 Vgl. etwa Bohleber: *Idealität und Destruktivität: Überlegungen zur Psychodynamik des religiösen Fundamentalismus*, 2010 [hier S.25]. Sowie Schipper/Plasger [Hrsg.]: *Apokalyptik und kein Ende?*, 2007 [etwa S.7], ebenfalls Nagel/Schipper/Weymann [Hrsg.]: *Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik*, 2008 [S.73]. Ebenfalls Körtner: *Enthüllung der Wirklichkeit*, 2006 [S.395].

71 Damit zusammenhängend sei auf eine schon länger geführte Debatte über die Frage hingewiesen, ob der in den monotheistischen Exklusivitätsanspruch eingeschriebene Dualismus aus sich heraus Gewaltbereitschaft und Intoleranz erzeugt. Diese These vertritt Jan Assmann, vgl. etwa nur sein *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur.* München/Wien 1998, sowie Ders.: *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus.* München/Wien 2003. Für diese moderne Monotheismuskritik und die dadurch herausgeforderten Widersprüche vgl. nur die Beiträge in Söding [Hrsg.]: *Ist der Glaube Feind der Freiheit?*, 2002.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

für sämtliche Ausprägungen des Phänomens ‚religiöser Fundamentalismus'.[72] Alexander K. Nagel, der eine wissenssoziologisch-phänomenologische Systematisierung apokalyptischer Deutungsangebote und Redeweisen in Angriff genommen hat, spricht von dieser dualistischen Polarisierung als *apokalyptischer Metasemantik*.[73]

Die Anschlussfähigkeit apokalyptischer Deutungsangebote scheint nicht davon abhängig gewesen zu sein, wie unmittelbar bevorstehend das Weltende zum jeweiligen Zeitpunkt konzeptualisiert wurde. Die Tatsache, dass diese Sinnstiftungsmuster regelmäßig auch in solchen Kontexten auftauchen, in denen diesbezüglich eine gewisse Gelassenheit unterstellt werden darf, hat die Forschung treffend erkannt. Diese Diagnose verleitet regelmäßig zu der vielfach bemühten, wenn auch selten als solcher explizit gemachten Unterscheidung zwischen ‚echter Apokalyptik' und ‚polemischer Instrumentalisierung'. Für diese Distinktion lässt sich nicht nur kein brauchbares Kriterium beibringen, sie verstellt auch den Blick auf den gemeinsamen funktionalen Kern beider Phänomene: Apokalyptisches Denken, Typisieren und Argumentieren verhandelt nicht primär den Weltuntergang, sondern es verfügt vor allem über ein gewaltiges Sinnstiftungspotenzial zur Orientierung im *Diesseits*, und zwar im Sinne individueller wie kollektiver weltanschaulicher Selbstvergewisserung.[74]

Daraus erklären sich die funktionale Kontinuität und die letztlich ungebrochene kulturelle Aktualität dieser Deutungsangebote: An ihren inzwischen auch säkularisierten Nachfahren, als welche langzeitstereotype Feindbilder und Verschwörungstheorien gelten können, lässt sich nämlich dasselbe Vermögen zur Reduktion von lebensweltlicher Komplexität und Vereinfachung

72 Für die Bezeichnung „strong religion" vgl. Almond/Appleby/Sivan: *Strong Religion. The Rise of Fundamentalisms*, 2003. Vgl. dazu nur Bohleber: *Idealität und Destruktivität*, 2010 [S.30]: „Apokalyptisches Denken ist das Kennzeichen fast aller fundamentalistischen Bewegungen. Sowie bereits Riesebrodt: *Fundamentalismus*, 1990 [S.170]: „Das fundamentalistische Denken ist manichäisch, geprägt von einem extremen moralischen Dualismus." Aktuell noch Strozier/Boyd: *Definitions and Dualisms*, 2010 [S.11ff.]. Auch Trimondi/Trimondi: *Krieg der Religionen*, 2006 versuchen, den Fundamentalismus in den drei dominanten monotheistischen Weltreligionen als psycho-pathologisches Phänomen vor dem Hintergrund einer gemeinsamen ‚apokalyptischen Matrix' zu erklären.

73 So Nagel: *Ordnung im Chaos*, 2008. Die semantischen Achsen, entlang derer diese Polarisierung im konkreten Fall verlaufe, seien vielgestaltig. Das Ergebnis sind Sinnstiftungsmuster zur Bewältigung existenzieller und in der menschlichen Natur begründeter Spannungserfahrungen.

74 In diesem Sinne hielt auch Heimann: *Antichristvorstellungen im Wandel*, 1995 [S.111] die Angst- und Hoffnungssignatur ‚Antichrist' erklärtermaßen vor allem dafür: Für ein variables Raster zur Vergewisserung der eigenen Position. Auch Wolter: *Der Gegner als endzeitlicher Widersacher*, 1992 argumentierte ähnlich, indem er die elementare Vergewisserungsfunktion apokalyptischer Feindbilder betonte.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

der Kommunikation beobachten. Diese Argumentationsmuster sind nicht widerlegbar und sie kommen bestimmten psychologischen und sozialen Bedürfnissen zur Kontingenzbewältigung nach, indem sie eine geschlossene Weltanschauung anbieten, innerhalb derer klare Leitdifferenzen zwischen ‚gut' und ‚böse' gewährleistet sind.[75] Nicht von ungefähr wird in der Literatur häufiger ihr quasi- oder pseudoreligiöser Charakter betont.[76] Über den Mechanismus der Abgrenzung von den ‚bösen Mächten' werden starke Zugehörigkeitsgefühle mobilisiert – ein dualistischer oder ‚manichäischer' Realitätsbezug wird dabei gleichermaßen vorausgesetzt wie befördert.[77]

Schon mit der quasi-kanonischen Festlegung, dass sich der Antichrist in einer täuschenden Ähnlichkeit mit Christus verbirgt, war der Keim eines christlichen Misstrauens gegenüber der eigenen Religionsgemeinschaft gesät und ein weites Feld der Auseinandersetzungen eröffnet. Damit erklärt sich, dass jede Meinungsverschiedenheit über den rechten Weg zur Erlangung des Seelenheils potentiell mit entsprechenden Vorwürfen vergiftet war. Augustinus' Prädestinationslehre hatte versucht, diese Schwierigkeit hinter sich zu lassen: Die Unterscheidung zwischen den von Gott Erwählten und den Verdammten könne im diesseitigen Geschehen und in der sichtbaren Geschichte weder getroffen noch aufgefunden werden.[78] Dieser Standpunkt erkenntnistheoretischer Bescheidenheit bot wahrscheinlich zu wenig Heilsgewissheit, um sich alleinverbindlich durchsetzen zu können. Bereits anhand von Adsos Antichristtraktat lässt sich zeigen, dass das Problem dadurch nicht gelöst war. Das Böse wurde hier als so mächtig, so allgegenwärtig und so perfide vorgestellt, dass es leicht die Gestalt des Guten annehmen und sich unerkannt unter den Christen behaupten und fortpflanzen könne. In diesem Sinne rechnete Adsos Text fest mit einer verborgenen Anhängerschaft Satans innerhalb der

75 Zu der dominanten Eigenschaft von Verschwörungstheorien, im Prinzip nicht widerlegbar zu sein, vgl. nur Jaecker: *Antisemitische Verschwörungstheorien*, 2005² [S.15].

76 Die religiösen Züge der Verschwörungsmentalität betont auch Groh: *Verschwörungstheorien und Weltdeutungsmuster*, 2001.

77 Vgl. hierfür Groh: *Verschwörungstheorien revisted*, 2001 [S.190]. Sowie Pfahl-Traughber: *‚Bausteine' zu einer Theorie über ‚Verschwörungstheorien'*, 2002 [S.37].

78 Augustinus' Ansatz in aller Kürze umreißt Schmidt: *Sinngebung von Vergangenheit und Zukunft*, 2011 [S.137f.]. Vgl. auch noch McGinn: *Apocalypticism and Church Reform*, 2003 [S.74]: „The Church was God's instrument of salvation, but it would remain an imperfect mixture of good and evil down to judgement day." Das Mittelalter schloss hier an – bis zum 13. Jahrhundert, so Grabmayer: *Satan im späten Mittelalter*, 2005 [S.175], war der Glaube an die sichtbare Existenz und die greifbare Wirkung des Teufels zur unhinterfragbaren Gewissheit geworden. Jetzt stand Satan „nahezu gleichrangig neben Gott" als der Herr dieser Welt.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Kirche, welche dereinst den Antichrist hervorbringen werde.[79] Das Wirken im Geheimen und die Analogie zu Christus machte die Identifikation des finalen Widersachers und seiner Adepten geradezu unmöglich. Gleichzeitig sorgte genau diese Unwägbarkeit dafür, eine ständige und unvermeidliche konzeptuelle Auseinandersetzung mit dem Bösen aufrechtzuerhalten. Hinzu kommt, auch das muss an dieser Stelle betont werden, dass die wesentlichen Elemente zu einem anschlussfähigen apokalyptischen Sinnstiftungsangebot, wie sie bereits in Adsos Werk enthalten waren, von vornherein auf einem dezidiert dualistischen Kalkül beruhten. Adso definierte den finalen Widersacher als das Gegenteil von Christus in allen Eigenschaften, und indem er der Logik dieser Analogie der Gegensätze folgt, zeigte er die unvermeidliche Tendenz, den Antichrist zu einer Inkarnation Satans und Satan selbst damit zum Gegengott zu erhöhen. Das jedenfalls wäre die Konsequenz einer zu Ende gedachten Antithese zu Christus, und diese Gemengelage führt nicht nur zu einer theologischen Aporie, sondern auch zu einem erheblichen lebenspraktischen Dilemma.[80] Es gab zwar Kriterien, aber keine eigentliche ‚Garantie' dafür, auf der ‚richtigen' Seite zu stehen. Im Nachhinein zeichnen sich anhand der Lösung, die sich für dieses Problem anbot, die bevorstehenden Konflikte ab: Es handelt sich um das starke Bedürfnis nach der Zugehörigkeit zu einer unanfechtbaren Gruppe von Auserwählten, die dem Bösen jederzeit widerstehen, und um die

79 Satan hat seine Gefolgsleute unter den Christen, und durch sie wirkt das Böse innerhalb der Kirche – jederzeit. Schließlich wird auch der „Tempel Gottes", in den sich der finale Widersacher bei Paulus setzt und sich als Gott ausgibt, von Adso auf die *sancta ecclesia* gedeutet. Siehe bereits oben, Anm.23.

80 Adso Dervensis: *De ortu et tempore Antichristi* [S.22, 2–3]: [...] *quia Christo in cunctis contrarius erit et Christo contraria faciet.* Vgl. dazu Carozzi: *Weltuntergang und Seelenheil,* 1996 [S.20], der in diesem Werk eine „starke Tendenz zum Dualismus" ausmacht. Adso zeigt sich zwar bemüht, die dualistische Tendenz dieser Analogie zu entschärfen, indem er konstatiert, der Antichrist sei *filius diaboli*, aber nicht seiner Natur nach, sondern *per imitationem.* Siehe Adso Dervensis: *De ortu et tempore Antichristi* [S.26, 125–31]. Vgl. auch Konrad: *De ortu et tempore* [S.118]. Außerdem betont Adso, wohl aus demselben Grund, der Antichrist werde nicht von einer Jungfrau geboren, sondern werde Vater und Mutter haben. Allerdings ist der Teufel in unklarer Art und Weise an der Zeugung beteiligt: [...] *diabolus in matrem Antichristi descendet et totam eam replebit, totam circundabit, totam tenebit, totam interius et exterius possidebit, ut, diabolo cooperante, per hominem concipiet* [...]. Siehe Adso Dervensis: *De ortu et tempore Antichristi,* [S.23, 31–38]. Der bei der Zeugung als Inkubus *mit*wirkende Satan wird auch bei Rauh: *Das Bild des Antichrist im Mittelalter*, 1979 [S.155f.] als Maßnahme „gegen ketzerische Analogien zur Christogenese" gedeutet, die wahrscheinlich populär waren und der kirchlichen Kontrolle zu entgleiten drohten. Gleichzeitig betont Rauh [ebd.], letztlich könne die kirchliche Tradition das Wesen des Antichrist gar nicht anders denken als von der Christologie her: Wie Maria vom Heiligen Geist empfing, so wird der Teufel die Mutter des Antichrist mit seinem Wesen erfüllen.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Bereitschaft, für diese Gewissheit das Martyrium in Kauf zu nehmen. Auch in dieser Hinsicht setzte Adsos Text gewisse Standards, indem er mit Henoch und Elia die einschlägigen Identifikationsangebote prozessierte.[81] Diese alttestamentlichen Propheten verkörpern das personifizierte und unerschütterliche Glaubensbekenntnis unter den Bedingungen der Apokalypse, und zwar nach dem Muster der beiden Zeugen in Offb 11:

> Und ich will meinen zwei Zeugen auftragen, im Bußgewand aufzutreten und prophetisch zu reden, zwölfhundertsechzig Tage lang. Sie sind die zwei Ölbäume und die zwei Leuchter, die vor dem Herrn der Erde stehen. […] Wenn sie ihren Auftrag als Zeugen erfüllt haben, wird sie das Tier, das aus dem Abgrund heraufsteigt, bekämpfen, besiegen und töten.[82]

Damit sind die wesentlichen Elemente dessen umrissen, was hier und im Folgenden als *apokalyptische Meistererzählung* bezeichnet wird. Es handelt sich genau genommen nur um eine bestimmte Prägung des apokalyptischen Narrativs, aber in dieser Form dominiert es den diskursiven Horizont des betrachteten Zeitraums. In dieser Erzählung steht die Kirche nicht unbedingt auf der Seite der Gerechten, auch wenn es von Adso aus gesehen noch eine ganze Weile dauern sollte, bis diese Möglichkeit zu populären und konsensfähigen semantischen Konsequenzen führte. Aber es ist immerhin bemerkenswert, dass bereits in diesem Text, in Adsos quasi-kanonischer Antichrist-Legende,

---

81 Vgl. hier vor allem die bemerkenswerte Analyse bei Carozzi: *Weltuntergang und Seelenheil*, 1996 [S.21].

82 Offb 11, 3f. Dazu Adso Dervensis: *De ortu et tempore Antichristi* [S.28, 153–72]: […] *duo magni prophete mittentur in mundum, Enoch scilicet et Helias, qui contra impetum Antichristi fideles Dei divinis armis premunient et instruent eos et confortabunt et preparabunt electos ad bellum* […].[…] *Postquam ergo isti duo interfecti fuerint, inde ceteros fideles persequens, aut martyres gloriosos faciet, aut apostatas reddet*. Bei den beiden Propheten handelt es sich um die einzigen Menschen in der Bibel, die nicht sterben, sondern von Gott ‚entrückt' werden, woraus auf ihre Berufung im Rahmen künftiger Geschehnisse geschlossen wurde. Für Henoch siehe Gen 5, 24: *Henoch war seinen Weg mit Gott gegangen, dann war er nicht mehr da; denn Gott hatte ihn aufgenommen.* Für Elia siehe 2 Kön 2, 11: *Während sie miteinander gingen und redeten, erschien ein feuriger Wagen mit feurigen Pferden und trennte beide voneinander. Elija fuhr im Wirbelsturm zum Himmel empor.* Die Gleichsetzung mit den beiden Zeugen aus Offb 11 hatte bereits eine einigermaßen lange und stabile Tradition. Wie Adso kennen auch Pseudo-Methodios und die Tiburtinische Sibylle sie unter diesen Namen, sowie bereits die apokryphe, gnostisch-koptische Petrus-Apokalypse. Siehe dazu Schneemelcher: *Neutestamentliche Apokryphen*, 1989 [S.566f.]. Die Tiburtinische Sibylle geht auf das 4. Jahrhundert zurück und wurde vor der ersten Jahrtausendwende als Übersetzung aus dem Griechischen bekannt. Zum Verhältnis der verschiedenen lateinischen Versionen siehe Alexander: *The Oracle of Baalbek*, 1967.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

die einzige beharrliche Festung des wahren Glaubens im Angesicht der Apokalypse ausgerechnet hier gesehen wird: Nicht in den kirchlichen Sakramenten, sondern in der endzeitlichen Prophetie bzw. in den endzeitlichen Propheten. Mitten und gerade in der größten apokalyptischen Bedrängnis verwalten und vermitteln sie den privilegierten und exklusiven Heilsanspruch einer unverdorbenen Minderheit. Besonders der Prophet Elia, auf den im Neuen Testament zahlreich verwiesen wird und an den sich deshalb seit der Patristik eine opulente theologische und ikonographische Tradition knüpfte, hatte als zentrale apokalyptische Identifikationsfigur und in seiner Eigenschaft als einer der ‚Väter' monastischen Lebens noch eine große Zukunft vor sich.[83] In der Theologie Joachims von Fiore († 1202) wurde die eschatologische Rolle dieses Propheten, nämlich die Erwartung seiner Wiederkehr in Vorbereitung der Parusie, mit seinem Vorbildcharakter für die monastische Spiritualität zusammengedacht und Elia so zum Prototyp der für die Endzeit erwarteten und idealisierten *viri spirituales* aufgebaut. Diese Maßnahme beförderte und erleichterte perspektivisch die Verfügbarkeit und die Popularität des in Offb 11 enthaltenen Identifikationsangebotes. Am Beginn des 13. Jahrhunderts wurde dieses dann durch die Gründung der Bettelorden eine allgemein zugängliche lebensweltliche Realität.

Die Rede von einer *Meistererzählung* bzw. auch *Metaerzählung* bedarf einer gewissen Rechtfertigung. Der Begriff meint ein im Sinnvorrat einer Gesellschaft etabliertes Narrativ, das „sich von selbst erzählt".[84] Im feuilletonistischen Sprachgebrauch meint der Begriff auch ein gesellschaftliches Meinungsklima.[85] Die Wurzeln des Terminus – es handelt sich um eine Übersetzung des englischen *master narrative* – reichen in die von Hayden White angestoßene

83 Vgl. zum Hintergrund allgemein hier nur Schlosser: *Der Prophet Elija*, 2003. Dort auch zu den zahlreichen neutestamentlichen Bezügen [hier S.25]: Gerade an der Gestalt dieses Propheten verdeutlicht sich die Verwobenheit des Alten mit dem Neuen Bund: Er ist mit Mose Zeuge der Verklärung (Mt 17,3f.), steht in besonderem Verhältnis zu Johannes dem Täufer, der *mit dem Geist und mit der Kraft des Elija dem Herrn vorangehen wird* (Lk 1,17, vgl. auch Mk 9,13 & Mt 17,12f. & Joh 1,21) und wird wie gesagt – auch wenn sein Name nicht ausdrücklich erwähnt wird – als einer der beiden Zeugen vor dem Endgericht erwartet (Offb 11,3–13).

84 Pohl: *Ursprungserzählungen und Gegenbilder*, 2007 [S.29]: „Eine Meistererzählung ist im Sinnvorrat einer Gesellschaft so etwas wie eine Geschichte, die sich von selbst erzählt, und die bei ganz unterschiedlichen politischen oder wissenschaftlichen Argumentationen zur Erläuterung und Begründung eingesetzt werden kann – ähnlich wie der Mythos in vorschriftlichen Gesellschaften." Vgl. überhaupt die dortigen Überlegungen zu Struktur und Wirkung von Meisterzählungen, allerdings bezogen auf den historiographischen Diskurs. In dem von Rexroth herausgegebenen Band geht es um Meistererzählungen *vom* Mittelalter, nicht um Meistererzählungen *im* Mittelalter.

85 So Jarausch/Sabrow: *„Meistererzählung" – Zur Karriere eines Begriffs*, 2002 [S.9].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

postmoderne Narrativitätsdebatte der 1980er und -90er Jahre zurück.[86] Jean Francois Lyotard, dem sich die Konjunktur des Begriffes in der historiographischen Reflexion der letzten Jahrzehnte maßgeblich verdankt, sprach von *grands récits*.[87] Der Begriff ‚Meistererzählung' wird in dieser Arbeit ausdrücklich nicht in einem ideologiekritischen Sinne gebraucht, vielmehr wird damit für die Einsicht geworben, dass Kultur generell auf Meisterzählungen angewiesen ist.[88] Die soeben eingeführte Wendung von der Geschichte, die ‚sich von selbst erzählt', möchte diese Haltung unterstreichen: Meistererzählungen sind nicht zentral gesteuert, sie sind im narrativen Vorrat einer Gesellschaft vorhanden und abrufbar, ohne von vornherein einem übergeordneten Zweck zu dienen.[89]

Die ersten Christen hatten zweifelsohne noch zu der Gewissheit tendiert, auch die letzten Christen zu sein. Mit dem Schwinden der Hoffnung auf eine alsbaldige Parusie und der Etablierung der Kirche als einer ernst zu nehmenden politischen Macht hatte sich das Christentum offiziell von einem dezidierten Ende der Zeiten und von der radikalen Weltabgewandtheit, die aus dem dualistischen Paradigma einer konsequenten Gegenüberstellung von Gut und Böse folgt, verabschiedet. Das schiere Ausmaß der bevorstehenden apokalyptischen Katastrophe wurde entschärft, indem spätestens seit Augustinus das Heilsgeschehen, wie es die Offenbarung bildreich heraufbeschwört, in eine *innerseelische* Angelegenheit transformiert wurde.[90] So hatte die

86 Siehe Middel/Gibas/Hadler: *Sinnstiftung und Systemlegitimation*, 2000 [S.21].

87 Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, 1979. Eine kritische und aufschlussreiche Auseinandersetzung mit dem Begriff bieten Jarausch/Sabrow: *„Meistererzählung" – Zur Karriere eines Begriffs*, 2002.

88 Ähnlich Rüsen: *Einleitung: Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte*, 1998 [S.23]. Der auf Lyotard zurückgehende, ideologiekritische Gebrauch des Begriffes richtet sich gegen den imperialen Duktus einer Vergangenheitsbetrachtung, die zu wissen vorgibt, wie etwas ‚eigentlich' gewesen sei. In der historiographischen Reflexion promoviert die Rede von historischen Meistererzählungen das Eingeständnis des Konstruktionscharakters jeder Geschichtsschreibung.

89 Übrigens hält bspw. auch Müller-Funk: *Zeit und Erwartung – Die Heilsgeschichte: Eine Meistererzählung des Abendlandes*, 2002 die christliche, in der Apokalypse kulminierende Heilsgeschichte in diesem Sinne für eine „Meistererzählung des Abendlandes". So auch Ders.: *Dramatische Kehre, absolutes Finale*, 2008. Für die ungebrochene Aktualität dieser Diagnose spricht seines Erachtens die allgegenwärtige, multimediale und ubiquitäre Verbreitung des apokalyptischen Narrativs jenseits der Bibel und ihrer Kommentartradition, auch in den modernen Medien. Auf eigentümliche Weise werde dadurch, so Müller-Funk: *Dramatische Kehre, absolutes Finale*, 2008 [S.287], „die ins Märchenhafte übersteigerte Struktur von Gut und Böse, die auf problematische Weise in das apokalyptische Narrativ eingeschrieben ist, reproduziert […]."

90 Vgl. nur Müller-Funk: *Dramatische Kehre, absolutes Finale*, 2008 [S.296]. Siehe Aurelius Augustinus: *De Civitate Dei* 20, 19. Ed. Dombart/Kalb 1955 [S.730ff.], sowie die deutsche Übersetzung Timme: *Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat*, 1991 [Bd.2, S.584 & S.598–629].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

patristische Exegese einen Umgang mit der Parusieverzögerung gefunden, durch den die unmittelbare Erwartung des Weltendes nicht mehr zentral und schließlich auch nicht mehr gefragt war. Seither war die Tendenz zur Abneigung gegen chronologisch konkrete endzeitliche Spekulationen gleichsam konventionalisiert.

Trotzdem hat es nie an Ansätzen gemangelt, dem jeweiligen Zeitgeschehen Anhaltspunkte für das zu erwartende Weltende zu entnehmen.[91] Oder besser: Es hat nie an Versuchen gefehlt, dem erwarteten Weltende Anhaltspunkte für die Deutung des Zeitgeschehens abzuringen. Schon frühzeitig erfuhr die Gestalt des Antichrist im Rahmen dieser Bestrebungen das, was in der Literatur als „Historisierung" bezeichnet wird, und was nichts anderes meint als die Neigung, sie mit vergangenen, zeitgenössischen und zukünftigen Begebenheiten und Persönlichkeiten in Verbindung zu bringen.[92] Diese *Historisierung der Apokalypse* respektive des Antichrist war allerdings kein Zweck, sondern ein Mittel. Der Zweck bestand in einer *Eschatologisierung der Gegenwart*, in deren Deutung und lebenspraktischer Bewältigung *durch* die apokalyptischen Gewissheiten.[93]

Die hier ins Auge gefasste Strategie, apokalyptisches Denken im beschriebenen Sinne durch und mit seinen dualistischen Anleihen zu beschreiben bzw. zu plausibilisieren, enthält eventuell fragwürdige theologische Festlegungen. Das vergegenwärtigt etwa der von Johannes Heil formulierte Einwand, die Frage nach den biblischen Wurzeln der Antichristfigur münde allzu rasch in der Annahme einer dualistischen Anlage des Endzeitdenkens.[94] Obwohl sie im Widerspruch zum christlichen Monotheismus steht, hat sich eine ‚dualistische Veranlagung' fest in die christliche Apokalyptik eingeschrieben.[95] Die

91 Vgl. nur Struve: *Endzeiterwartungen als Symptom* 2002 [S.210f.]: Endzeitliche Spekulationen habe es im auf ein „magischen Weltbild" festgelegten Mittelalter immer gegeben. Zum Begriff des „magischen Weltbildes" vgl. Fried: *Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende*, 1989 [S.393].

92 Vgl. nur Bernheim: *Mittelalterliche Zeitanschauungen*, 1918 [S.69 & 73ff.]. Sowie Rauh: *Das Bild des Antichrist*, 1979 [bes. etwa S.18].

93 Seit der ersten Jahrtausendwende lässt sich ein zunehmendes Bewusstsein für die Endlichkeit der diesseitigen Geschicke in den Quellen nachweisen. Nicht zuletzt von hier aus erhielten reformerische Bestrebungen im Interesse der Intensivierung von Buße und asketischer Weltabgewandtheit ihren Auftrieb. Vgl. dazu Struve: *Endzeiterwartungen als Symptom,* 2002 [S.210f.], sowie Goetz: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein*, 1999 [S.92].

94 Heil: *Die ungeschriebene Bibel*, 2008 [S.22]. Dabei werde übersehen, dass stets die „Christologie die Konstante der neutestamentlichen Eschatologie" sei.

95 Vgl. hier besonders Maurer: *Zwei Reiche*, 2007 [hier S.131]: Dualistische Motive und Tendenzen seien für apokalyptisches Denken „charakteristisch." Dies sei zu konzedieren, auch wenn die Konfrontation von zwei Machtbereichen im Bereich des jüdisch-christlichen

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

sensiblen theologischen Widersprüche, die sich dahinter abzeichnen, sprechen keinesfalls a priori gegen diesen religionsphänomenologischen Befund.[96] Auch die Gestalt des Antichrist, wie sie sich dem Mittelalter präsentierte, und die Vorstellungswelt, die ihn hervorbrachte und umlagerte, lässt sich nicht entlang späterer Religionsgrenzen und dogmatischer Festlegungen einebnen. Die Antichristfigur, die sich die mittelalterliche Theologie aus der gebrochenen motivgeschichtlichen Gemengelage zurechtlegte, war ein komplexes und in sich widersprüchliches Mosaik aus biblischen und außerbiblischen Traditionsbausteinen. An der Verstetigung dieses Kompositums war Adsos eigenwillig strukturierte Materialsammlung maßgeblich beteiligt. Als erfolgreiches Resultat eines Strebens nach Eindeutigkeit in Endzeitfragen blieb sein Antichrist-Traktat allerdings keine Episode, vielmehr markiert das Werk für das Abendland den Beginn einer prophetisch-eschatologischen Trendwende, die einer schon länger aus der Mode gekommenen expressiven Apokalyptik zu neuer Popularität verhelfen sollte.[97]

Die ersten Bestrebungen, die Semantik der Apokalypse für eine theologisch fundierte Kirchenkritik zu mobilisieren, finden sich bei Gerhoch von Reichersberg († 1169) – einem leidenschaftlichen Verfechter der Kirchenreform.[98] Unter dem Eindruck des Alexandrinischen Schismas seit 1159 verfasste dieser „Dogmatiker unter den Deutschen Symbolisten" (Rauh) eine beispiellos

---

Glaubens immer schon „umgriffen" sei von der Macht Gottes, „so dass ein absoluter Dualismus zweier Weltprinzipien gar nicht in Frage kommt." Vgl. auch die beiden Artikel von Kippenberg: *Dualism* & *Apocalypticism*, 1999.

96 Diesen Befund teilt bspw. (nicht nur hinsichtlich der Apokalyptik, sondern auch im Bezug auf das Böse schlechthin) Grabmayer: *Satan im späten Mittelalter,* 2005 [S.171 & f.]: Der Satan des Neuen Testaments sei zwar in seiner Eigenschaft als gefallener Engel ein „Geschöpf Gottes", aber als *Herr dieser Welt* (Joh 12,31) und Fürst der bösen Machte agiere er als Gottes Gegenprinzip. Der Teufel des Mittelalters sei Grabmayer zufolge das Produkt eines folgenschweren Paradigmenwechsels, der sich im frühen Christentum vollzog und der in der Figur des liebenden und vergebenden Gottes kulminierte. Die Schattenseite dieser tröstenden Neuigkeit veranlasste das abendländische Bewusstsein, dem Bösen einen Platz ‚außerhalb von' und ‚neben' Gott zu reservieren: „Die Zeit Satans als Personifikation des Urbösen und Inkarnation des Negativen war gekommen, die Epoche des – aus religionsphänomenologischer Sicht betrachtet – Dualismus […] war angebrochen."

97 Ähnlich Heil: *Die ungeschriebene Bibel*, 2008 [S.29f.].

98 Vgl. auch McGinn: *Angel Pope and Papal Antichrist*, 1978 [S.157], sowie Ders.: *Antichrist,* 2000 [S.123], der bei Gerhoch die konsequente Fortsetzung der von Rupert von Deutz initiierten „antichrist-*application*" verortet. Bei Gerhoch von Reichersberg habe sich dieser Ansatz entscheidend weiterentwickelt, wobei dessen Antichrist-Konzeption paradoxerweise in zwei Richtungen weise, nämlich „backward towards the collective Tyconian view" und „forward in the direction of greater involvement of the papacy with the Antichrist legend."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

gegenwartskritische Phänomenologie des Antichrist.[99] Er deutete wie Adso von Montier-en-Der den *Tempel Gottes* – den Sitz des finalen Widersachers in 2 Thess 2,4 – auf die Kirche als abstrakte bzw. spirituelle Größe.[100] Bei seinen Überlegungen zur Deutung des *unheilvollen Gräuels*, der in zwei der synoptischen Evangelien durch seine Präsenz am *heiligen Ort* das Ende der Zeit ankündigt (Mt 24,15 & Mk 13,14), hatte er allem Anschein nach die römische Kurie vor Augen.[101] Im Zusammenhang mit dem Götzenbild *zu Ehren des Tieres* in Offb 13,11–13, welches die Gläubigen zur Anbetung des apokalyptischen Bösen verleitet, machte er auch den Gedanken an einen falschen Papst als Gegner der katholischen Wahrheit und Spalter der katholischen Einheit geltend.[102] Besonders in seiner letzten Schrift *De quarta vigilia noctis* sah er die Kirche deutlich in den Fängen des Antichrist, den er als Hypostase kollektiv geteilter Laster vorstellte, und die Missstände in *imperium* und *sacerdotium* seit Gregor VII. überzeugten ihn von der Gewissheit des baldigen Endes und der ersehnten Parusie.[103]

Diese Ansätze wurden wirkungsgeschichtlich in den Schatten gestellt durch Joachim von Fiore, dem es schließlich vorbehalten blieb, „to create the earliest clear picture of the papal role in the imminent crisis of history."[104] Auf

99 Zitat bei Rauh: *Das Bild des Antichrist*, 1979 [S.416].

100 Siehe Gerhohus Reichersbergensis: *De investigatione antichristi* [hier S.309–312 & 314]. Vgl. auch die Auszüge mit italienischer Übersetzung bei Potestà/Rizzi [Hrsg.]: *L'anticristo, Volume II*, 2012 [S.406]: *Iam et illud, quod „in templo Dei" sessurus ab Apostolo perhibetur, deducatur ad medium.* [...] *Quia uero „templo Dei" nominatio equiuocatur ad duo, ad templum uidelicet manufactum et ad templum spirituale, quod est aecclesia Dei, unde idem Apostolus: „Templum" inquit „Dei sanctum est, quod estis uos" et an „nescitis, quoniam corpora uestra templum sunt Spiritus sancti"* [...].

101 Vgl. zum Ganzen insbesondere Schäufele: *„Defecit ecclesia."*, 2006 [S.83]. Zu den Entstehungsumständen (1160/62) und zur Schrift selbst vgl. Rauh: *Das Bild des Antichrist*, 1979 [S.446ff.]. Gerhochs Kritik an der Feudalkirche deckt sich Rauh: *Das Bild des Antichrist*, 1979 [S.460] zufolge in vielen Punkten mit der des Arnold von Brescia, obwohl er ängstlich darum bemüht gewesen sei, sich von dessen radikalen Forderungen zu distanzieren.

102 Siehe Potestà/Rizzi [Hrsg.]: *L'anticristo, Volume II*, 2012 [S.412]: *Tale vero simulacrum in loco sancto stare est mendatium catholice veritati contrarium seu sectam catholice unitati adversam cum suo auctore locum catholice veritatis vel unitatis falsi nominis specie obtinere, quomodo si heresiarcha vel scismatis auctor, qui se papam vel regem catholicum nominet falsitate nimirum per speciem pietatis colorata.*

103 Gerhohus Reichersbergensis: *De quarta vigilia noctis.* Auszüge bei Potestà/Rizzi [Hrsg.]: *L'anticristo, Volume II*, 2012. S.420–438. Vgl. dazu erneut Rauh: *Das Bild des Antichrist,* 1979 [S.47of.], sowie allgemein zu Gerhoch von Reichersberg noch immer Meuthen: *Kirche und Heilsgeschichte*, 1959 und Classen: *Gerhoch von Reichersberg*, 1960. Außerdem Rieger: *Kirchenreform und Theologiekritik*, 2009.

104 McGinn: *Angel Pope and Papal Antichrist*, 1978 [S.158]. Über die Bedeutung des kalabrischen Abtes und Ordensgründers Joachim von Fiore und seinen Einfluss auf die

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

der einen Seite inspirierte er maßgeblich die später sehr populär gewordene *papa-angelicus*-Erwartung.[105] Auf der anderen Seite dachte er im späten 12. Jahrhundert die Herrschaft des Bösen über die Kirche konsequent zu Ende und prozessierte in diesem Zusammenhang auch die Vorstellung, der Antichrist würde dereinst den Apostolischen Stuhl innehaben. Schon zwei englische Chronisten des frühen 13. Jahrhunderts überliefern diesen Befund, der Joachims Antichristologie berühmt und zur Legende machte.: Joachim habe gesagt, *quod Antichristus ille in urbe Romana iam natus esse creditur, et in ea sedem apostolicam optinebit.*[106] Dem Zisterzienser-Abt Adam von Perseigne soll er auf die Frage nach dem Antichrist geantwortet haben, *ipsum jam esse adolescentem in urbe Roma.* [...] *Praedixit quoque Innocentium Tertium successorem non habiturum*.[107]

Diese Zeugnisse sind schwer zu beurteilen, zumal Joachim an seiner grundsätzlichen Loyalität gegenüber dem Papsttum nie einen Zweifel gelassen hat.[108]

Geistesgeschichte des späteren Mittelalters, sowie über den langen Schatten, den dieser außergewöhnliche Denker bis weit in die Moderne geworfen hat, ist viel geschrieben worden. Die Situation lässt sich insgesamt kaum besser beschreiben als mit Selge: *Die Stellung Joachims von Fiore in seiner Zeit*, 2002 [S481]: „Über der zweifellos großen Gestalt Joachims von Fiore hängt eine schwere Wolke der Interpretationen [...]." Für eine Zusammenstellung seiner Werke vgl. Schönberger/Kible, [Hrsg.]: *Repertorium edierter Texte des Mittelalters,* 2011 [S.2128–2133]. Zu Joachims 1196 von Papst Cölestin III. bestätigter Gründung des Florenserordens, die für die Überlieferung seiner Werke und die Aufrechterhaltung seiner Erinnerung bedeutsam war, vgl. nur De Fraja: *Oltre Cîteaux*, 2006.

105 Oft wird in diesem Zusammenhang der *Liber Concordia* zitiert: Siehe Daniel, E.R. [Hrsg.]: Abbot Joachim of Fiore: *Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti* [S.402]: [...] *ascendet quasi novus dux de Babilone, universalis scilicet pontifex nove Ierusalem, hoc est sancte matris ecclesie.* Inzwischen gibt es die aktuelle Edition von Patschovsky [Hrsg.]: *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, 2017. Vgl. zum Ganzen hier nur McGinn: *„Pastor Angelicus": Apocalyptic Myth and Political Hope*, 1989. Sowie bereits Ders.: *Angel Pope and Papal Antichrist*, 1978 [S.158]. Reeves: *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, 1976 [S.59–82]. Seit der grundlegenden Monographie von Baethgen: *Der Engelpapst*, 1943 wird die *papa-angelicus*-Erwartung regelmäßig als konzeptuelles Gegenüber der Endkaiser-Prophetie vorgestellt, so noch bei Möhring: *Der Weltkaiser der Endzeit*, 2000 [S.270].

106 Roger von Howden und Radulphus von Cogeshall berichten in weitgehender Übereinstimmung, offenbar aufgrund einer gemeinsamen Vorlage, über das Zusammentreffen Joachims mit Richard Löwenherz 1190/91 in Messina. Der Abt war offenbar in das Winterlager des Königs gerufen worden, um diesem etwas über den Ausgang des Kreuzzugs ins Heilige Land weiszusagen. Für eine ausführliche Darstellung dieser Begegnung vgl. Potestà: *Il tempo dell'Apocalisse*, 2004 [S.241ff.]. Für das Zitat siehe Roger Howden: *Gesta Henrici II et Ricardi I*, ed. W. Stubbs 2 (1867). MG SS 27 [S.125]. Der Chronist gibt ausführlich die Deutung von Offb 12,1–6 wieder.

107 Radulphus von Coggeshall: *Chronicon Anglicanum*, ed. J. Stevenson. London 1875 [S.69].

108 Die wiederholte päpstliche Autorisierung und Rezeption seines Werkes spricht in dieser Hinsicht für sich, ebenso wie die Tatsache, dass Joachim in seinem „Testament" die

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Gleichzeitig war sein Kirchenbild vom Bewusstsein unmittelbar bevorstehender Endzeitkrise und endgültiger Verwerfung tief geprägt.[109] Das bestätigt zum Beispiel die viel zitierte Rede von der innerlich leeren Kirche, in der er nicht wirkliche Christen, sondern die *filii Babilonis* am Werk sah, welche nur dem Namen nach Christen seien.[110] Vor dem Hintergrund der augustinischen

---

Brüder des Florenserordens anwies, seinen Nachlass in Rom zur Prüfung vorzulegen. Vgl. etwa Selge: *Joachim von Fiore*, 2004 [S.131, mit Anm.26]. Ebenfalls dazu Egger: *Joachim von Fiore, Rainer von Ponza und die römische Kurie*, 2001. Auf der anderen Seite kann die Frage, ob Joachim von Fiore tatsächlich geglaubt haben *könnte*, der Antichrist würde in naher Zukunft den Stuhl Petri innehaben, durchaus bejaht werden, so etwa bei McGinn: *Angel Pope and Papal Antichrist*, 1978 [S.159, mit Anm.14]. Zu Joachims Antichristtheologie und den Fragen, welche diese im Rahmen seines komplizierten und sperrigen geschichtstheologischen Lehrgebäudes beantworten musste, vgl. vor allem Lerner: *Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore*, 1985 und Wannenmacher: *Hermeneutik der Heilsgeschichte*, 2005 [S.200f.].

109 Die nicht unerhebliche Frage, inwiefern Joachim selbst Kritik an der Kirche seiner Zeit übte und an welchen Punkten diese eventuell sogar über den gängigen Rahmen der nicht zuletzt in monastischen Kreisen beheimateten kirchlichen Selbstkritik hinausging, wird kontrovers beurteilt. Vgl. dazu bereits Töpfer: *Das kommende Reich*, 1964 [S.99f.], der betonte, Joachim habe stellenweise äußerst scharfe Kritik an der Verweltlichung der Kirche geübt. Auch Schäufele: *„Defecit ecclesia."*, 2006 [S.249ff.], der im Rahmen einer systematischen Untersuchung der mittelalterlichen Vorstellungen von Niedergang und Versagen der Kirche auch nach den Möglichkeiten und Grenzen der Verfallsidee bei Joachim von Fiore gefragt hat, spricht von der „häufig unterschätzten" Kirchenkritik bei Joachim. Gleichzeitig betont er [ebd., S.261] nachdrücklich, diese Kritik habe sich zwar durchaus gegen alle Stände innerhalb der Kirche und gegen alle Hierarchieebenen im Klerus gerichtet, sie habe aber „nie grundsätzlich auf die kirchliche Institution und ihren Anspruch auf Heilsvermittlung" gezielt, sondern sich immer auf Anklagen bezüglich des Niedergangs der Frömmigkeit und des Verfalls der Moral beschränkt.

110 Zitat bei Kaup: *De prophetia ignota*, 1998 [S.198]. Diese Formulierung kommt der bei Katharern und Waldensern damals bereits etablierten Gleichsetzung Roms mit Babylon stellenweise verdächtig nahe, wird in der Forschung jedoch in der Regel deutlich dagegen abgegrenzt. So etwa bei Schäufele: *„Defecit ecclesia."*, 2006 [S.261]. Reeves: *Joachim of Fiore and the Images of the Apocalypse*, 2001 [S.290] meinte, die Gleichsetzung Roms mit Babylon sei in Joachims Werk nicht zu übersehen, aber „for him ‚Rome' was always the secular Roman Empire, while the Roman church was always designated as New Jerusalem." Ähnlich auch Kaup: *De prophetia ignota*, 1997 [S.29f.], sowie Emmerson/Herzman: *The Apocalypse and Joachim of Fiore,* 1992 [S.7]. Dagegen hat E. Randolph Daniel mehrfach nachdrücklich betont, dass Exodus und babylonisches Exil von paradigmatisch zentraler Bedeutung in Joachims Denken waren, und in diesem Zusammenhang konstatiert, „[…] the Latin Church had symbolically become Babylon" und „[…] Babylon clearly stands for the simoniac and worldly church." Siehe Daniel: *Joachim of Fiore: New Editions and Studies*, 2000 [S.676] unter Berufung auf den von ihm selbst edierten *Liber de Concordia*, ausführlicher noch in Ders.: *Exodus and Exile*, 2000. In diesem Sinne argumentiert auch Wannenmacher: *Hermeneutik der Heilsgeschichte*, 2005 [S.185]: „Nicht etwa eine politische Größe, ein Reich oder einer der Großen seiner Zeit ist es, den Joachim mit

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Gegenüberstellung der beiden *civitates* sind besagte *filii Babilonis* zu verstehen als die Gesamtheit der Verworfenen im Herrschaftsbereich des Teufels: […] *prophana multitudine populorum, qui se dicunt Christianos esse et non sunt, sed sunt Synagoga Sathane.*[111] Innerhalb der alle getauften Christen umfassenden irdischen Religionsgemeinschaft gab es seit Augustinus mit Jerusalem und Babylon eine *wahre* und eine *falsche* Kirche. Außerdem befand sich seit diesen quasi-kanonischen Festlegungen die wahre Kirche der Demütigen und von Gott Prädestinierten im ‚babylonischen Exil', als Geisel der Synagoge Satans. Wenn Joachim davon sprach, die bis in ihre höchsten Ränge von fleischlich gesinnten und ergo falschen Christen erfüllte Kirche für die Wiederkehr ihres Bräutigams bereit zu machen, dann zielte er damit auf genau dieses Dilemma, das aus der ebenso frommen wie empfindlichen Neigung zum ekklesiologischen Dualismus resultierte: Er wandte sich an die *wahre* Kirche in der *falschen*, als welche sich ihm die von Christus gestiftete Heils- und Erlösungsgemeinschaft in seiner Gegenwart faktisch darstellte.[112] Die wahren Christen, und das ist die Pointe des apokalyptischen Erwählungsnarrativs, welches den hintergründigen Dualismus plausibel und gleichzeitig erträglich macht, werden diese Krise letztlich heil überstehen bzw. werden sie im Zuge ihrer Bewältigung die Krone des Martyriums erlangen.[113]

Joachim stand bereits zu Lebzeiten in dem Ruf, mit einer außerordentlichen exegetischen Begabung gesegnet und im Stande zu sein, anhand der Apokalypse und anderen prophetischen Zeugnissen mit Befunden über die

---

dem neuen Babylon identifiziert, sondern diejenigen, die sich mit dem Namen Christo schmücken, in Wahrheit jedoch der Synagoge Satans angehören."

111 Joachim von Fiore: *Expositio in Apocalypsim.* Unveränd. Nachdr. d. Ausg. Venedig 1527. Frankfurt a. M. (Minerva) 1964 [fol.120^{r}]. Fortan zitiert als *Expositio in Apocalypsim.* Auszüge einschließlich italienischer Übersetzung bietet übrigens Tagliapietra [Hrsg.]: *Gioacchino da Fiore*, 1994.

112 Dass Joachims Kirchenbild vom Bewusstsein unmittelbar bevorstehender Endzeitkrise und endgültiger Verwerfung geprägt war, bestätigt z.B. Selge: *Joachim von Fiore,* 2004 [S.133, mit Anm.31], sowie Selge: *Trinität, Millenium, Apokalypse*, 2001 [S.54]. Vgl. auch *Expositio in Apocalypsim* [fol. 191^{v}]: *Deinde in quinto tempore sedem Dei* (*hoc est*) *ecclesiam generalem, que dicta est in spiritu Ierusalem, cum ecclesia malignantium, que vocatur Babylon, quatenus completis quinque preliis istis recipiat utraque civitas in successione sue prolis secundum opera sua, et appareat quid differat inter iustos et impios, non modo in futuro seculo, verumetiam in hac vita presenti.* Vgl. dazu noch die Erläuterungen bei Wannenmacher: *Hermeneutik der Heilsgeschichte*, 2005 [S.156f.]: „Für die Zeitgenossen ist es verwirrender denn je, herauszufinden, wer in welches Lager gehört und bei welcher der weltlichen Parteien Gott sein Volk finden will. Doch die Konturen der himmlischen Stadt, ihre Mauern und geschmückten Tore leuchten schon durch das Dunkel hindurch." Vgl. zum augustinischen Hintergrund noch Oort: *Jerusalem and Babylon*, 1991.

113 Vgl. auch Wannenmacher: *Hermeneutik der Heilsgeschichte*, 2005 [S.159].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Endzeit und die Ankunft des finalen Widersachers aufzuwarten. Gespräche mit dem berühmten Abt von Fiore hatten – wie Robert E. Lerner im Vertrauen auf die wenigen brauchbaren Quellen und nicht ohne einen Anflug von Ironie bemerkte, „[…]a way of turning to the imminent advent of Antichrist."[114] Seit Grundmann wird die Forschung nun nicht müde, diese Berühmtheit Joachims in seiner Eigenschaft als ‚Prophet des Weltendes' auf ein folgenschweres Missverständnis zurückzuführen.[115] Joachims Weltbild habe sich so grundlegend von dem seiner Zeitgenossen unterschieden, dass bei ihm die Rede vom Antichrist etwas prinzipiell anderes bedeutet habe als bei diesen. Da er im Anschluss an die Parusie Christi einer dritten Weltzeit des Heiligen Geistes, einer geistigen Kirche und einer geistigen Erleuchtung durch ein ungeschriebenes Evangelium entgegensah, bedeutete das Erscheinen des Antichrist in seiner Lehre nicht das Ende der irdischen Geschicke, sondern den Anbruch einer neuen, Heil bringenden Ära.[116]

Joachim vertrat die Ansicht, dass *nach* der bevorstehenden Ankunft des Antichrist der Satan in Ketten gelegt und auf Erden eine Sabbatzeit anbrechen

114 Lerner: *Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore*, 1985 [S.553]. Vgl. auch Reeves: *The Influence of Prophecy*, [1969] 1993 [S.4–10].

115 Grundmann: *Dante und Joachim von Fiore*, 1977 [S.174].

116 Vgl. etwa Grundmann: *Dante und Joachim von Fiore*, 1977 [S.178]: Man müsse die große Kühnheit dieses Geschichtsbildes umso erstaunlicher finden, je tiefer man ihren Gegensatz zum katholisch-mittelalterlichen Weltbild durchschaue. Die moderne Forschung legt heute zwar insgesamt mehr Wert auf die Einsicht, dass Joachim als ein „Vertreter monastisch-kontemplativer Schriftmeditation" mit seinem intellektuellen Horizont zweifelsohne vollständig in das späte 12. Jahrhundert gehörte und sich dort auch ausgezeichnet einfügte. Siehe Selge: *Joachim von Fiore*, 2004 [S.133]. Aber dieser Standpunkt wird immer dann relativiert oder aufgegeben, wenn es um den ‚Apokalyptiker' Joachim geht und seinen zeitgenössischen Leumund als prophetisch-exegetische Autorität in Endzeitfragen. Neue diesbezügliche Akzente setzte einstmals Reeves: *The Influence of Prophecy*, 1969. Sie lenkte den Blick auf einen Joachim, der im breiten Spektrum der Quellen über die Jahrhunderte hinweg allen Verurteilungen zum Trotz immer wieder zitiert, heraufbeschworen und pseudonymisch vereinnahmt wurde – und zwar als prophetischer Seher und Rufer in der Dunkelheit. Gegenüber dieser Eigenschaft, der Joachim schon zu Lebzeiten ein hohes Ansehen als ‚Prophet des Weltendes' verdankte, hat die Forschung stets ein gewisses Ressentiment gepflegt. Vgl. etwa Selge: *Trinität, Millenium, Apokalypse*, 2001 [S.53]: Man sollte Joachim nicht eigentlich als „Apokalyptiker" bezeichnen, sondern als „Kirchenreformer" und „einen eschatologischen Denker und Erneuerer urchristlicher Naherwartung mit neuen Methoden der Schriftauslegung." Vgl. dagegen aber Potestà: *„Intelligentia Scripturarum"*, 1996 [S.117f.]: Konstitutiv für Joachims Selbstverständnis war immer auch die Bedeutung der eigenen Funktion als, „apokalyptischer Wachposten […], der dazu berufen ist, die Mysterien des „novissimus dies" zu sehen und zu verkünden." Auch McGinn: *Apocalyptic Spirituality*, 1979 [S.98] hat insgesamt öfter als einmal betont, „[…] the Calabrian felt compelled to announce the message of coming doom to his generation."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

werde.[117] Diese Überzeugung hatte er sich infolge der visionären Einsicht angeeignet, dass die Offenbarung *als Ganzes* die Geschichte der Kirche enthalte, wobei sich besonders die Deutung der Kapitel 17–22 auf *bevorstehende diesseitige* historische Ereignisse perspektivisch als konzeptueller ‚Sprengstoff' erweisen sollte: Auf die Verfolgungen des Antichrist sei eine künftige innergeschichtliche Heilszeit zu erwarten, die Joachim in den letzten Kapiteln der Offenbarung beschrieben fand, welche sich ihm als parallele und detailreichere Schilderung der Geschehnisse während der Öffnung des sechsten und siebten Siegels, also innerhalb der sechsten und siebten Verfolgung der Kirche enthüllten.[118] Er verlegte beide in das sechste *tempus* des Neuen Bundes und erwartete als siebtes *tempus* die Friedenszeit des berühmten dritten Status der Weltgeschichte.[119] Joachim verortete seine Gegenwart unmittelbar vor dem Anbruch des sechsten *tempus* des Neuen Bundes, also kurz vor dem Ende des zweiten Status. Die mit der Jahrhundertwende beginnende Zeit der 41. und 42. Generation seit Christus sollte die letzten beiden großen Verfolgungen bringen, deren Protagonisten Joachim im sechsten und siebenten Haupt des Drachen in Offb 12 symbolisiert sah, von dem ausgesagt wird, er habe sieben Köpfe und zehn Hörner.[120]

Dieser Drache gilt bei Joachim als die Verkörperung des Bösen schlechthin, und jeder einzelne seiner sieben Köpfe verdiene den Namen Antichrist. Zur weiteren Erklärung wird das scharlachrote Tier aus Offb 17 über den Drachen geblendet, *das über und über mit gotteslästerlichen Namen beschrieben war und sieben Köpfe und zehn Hörner hatte*. Im Anschluss an Offb 17, 10 handelt es sich bei den Köpfen um Könige und von diesen gilt: *Fünf sind bereits gefallen. Einer ist jetzt da, einer ist noch nicht gekommen; wenn er dann kommt, darf er*

---

117 Potestà: *„Intelligentia Scripturarum"*, 1996 [S.101]. Erneut dazu Ders.: *Il tempo dell'Apocalisse*, 2004 [S.179ff.]. Zur Auslegung des fraglichen Passus (Offb 20) im späteren Werk, speziell in der *Expositio in Apocalypsim*, ebenfalls Ders.: *Il tempo dell'Apocalisse*, 2004 [S.322ff.]. Vgl. ebenfalls Lerner: *Joachim of Fiore's Breakthrough to Chiliasm*, 1985.

118 Lerner: *Antichrists and Antichrist*, 1985 [S.558]. Zu Joachims Auslegung der Apokalypse nach dem Prinzip der *plenitudo* vgl. auch Potestà: *„Intelligentia Scripturarum"*, 1996 [S.101]. Diese Konzeption gipfelte im Bruch mit der seit Augustinus für verbindlich gehaltenen Ansicht, dass das 1000jährige Reich in Offb 20, 2 (*Er überwältigte den Drachen, die alte Schlange – das ist der Teufel oder der Satan -, und er fesselte ihn für tausend Jahre*) figurativ aufzufassen sei als die spirituelle Auferstehung der Erwählten, die die gegenwärtige Kirche regieren.

119 Zugleich auch die siebente *aetas* der Weltwoche. So Reeves: *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, 1976 [S.9] anhand des dritten Buches des *Liber Concordie*. Zusammenfassend empfiehlt sich zudem etwa Schäufele: *„Defecit ecclesia."*, 2006 [S.256].

120 Offb 12, 3f.: [...] *ein Drache, groß und feuerrot, mit sieben Köpfen und zehn Hörnern und mit sieben Diademen auf seinen Köpfen. Sein Schwanz fegte ein Drittel der Sterne vom Himmel und warf sie auf die Erde herab.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

nur kurze Zeit bleiben. Der siebte König entspricht in der Deutung Joachims *dem* kanonischen Antichrist in der Tradition des Paulus, dem *Sohn des Verderbens* (2 Thess 2, 3).[121] Für den gegenwärtig aktiven Urheber der sechsten Verfolgung hält Joachim Saladin und seine Nachfolger, die im Bündnis mit zehn weiteren heidnischen Königen das *Imperium Romanum* vernichten werden, bevor sie von den *milites Christi* zurückgeschlagen werden können. Daraufhin wird ein Pseudoprophet – ein *universalis pontifex* – die siebente Verfolgung aufnehmen.[122] Dieser falsche Papst, der verborgene Antichrist, der im Inneren der Kirche wirkt, ist die entscheidende und nachhaltige Gabe Joachims an die apokalyptisch gefärbte Kirchenkritik der folgenden Generationen. Wir werden ihm wieder begegnen.[123]

Wenn man Adsos Traktat als zweckdienliches Summarium des überlieferten Antichrist-Wissens betrachtet, ergeben sich aus dem Vergleich einige ganz erhebliche Neuerungen: Statt des aus dem Osten stammenden jüdischen Pseudopropheten der Tradition begegnet bei Joachim ein Pseudo-Christ inmitten der lateinischen Christenheit, der gleichzeitig Priester und König ist. Der *magnus Antichristus*, wie ihn etwa die *Expositio* und der *Liber figurarum* kennen, ist ein exegetisches Konstrukt, das die Perversion weltlicher Macht in Verbindung mit der Korruption päpstlicher Autorität aufgreift.[124] Schon in einer noch recht

121 Siehe Lerner: *Antichrists and Antichrist,* 1985 [S.563]. Ebenfalls Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.90].

122 Siehe *Expositio in Apocalypsim* [fol.168^{r}]. Vgl. ebenfalls Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.90].

123 Aber selbst dieser, der *große Antichrist*, wird noch nicht der letzte Widersacher sein. Der Status des Heiligen Geistes werde schließlich ebenfalls in eine Christenverfolgung münden, getätigt durch den *ultimus Antichristus*, den *Schwanz des Drachen*, Gog (und Magog). Siehe *Expositio in Apocalypsim* [fol.212^{r}]: [...] *Igitur post ruinam septimi capitis erit pax, et post pacem persecutio in cauda.* Siehe dazu Offb 20, 7 ff.: *Wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satan aus seinem Gefängnis freigelassen werden. Er wird ausziehen, um die Völker an den vier Ecken der Erde, den Gog und den Magog, zu verführen und sie zusammenzuholen für den Kampf* [...]. Lerner: *Antichrists and Antichrist*, 1985 hat die Probleme, vor die sich Joachim im Zuge seiner schrittweisen Überwindung des augustinischen Lehrgebäudes in Sachen Antichrist gestellt sah, eingehend untersucht. Er konnte im Rahmen dessen plausibel machen, inwiefern sich die Schlussfolgerung, dass ganz am Ende der Geschichte noch einmal eine finale Verkörperung des Bösen auftauchen musste, förmlich aufdrängte. Zu den Völkern Gog und Magog, die bei Ezechiel angekündigt werden und deren Auftritt Offb 20, 8 für das Weltende prophezeit, vgl. auch Möhring: *Der Arabersturm*, 2002 [S.194]. Die exegetische Tradition, in die sich Joachim hier einreihte, basierte auf dem Kirchenvater Hieronymus. Zu Gog als Symbolfigur des Antichrist in Joachims Gesamtwerk vgl. außerdem Patschovsky: *Eine Antichrist-Auslegung*, 2011 [S.570].

124 So Lerner: *Antichrists and Antichrist*, 1985 [S.568]. Es ist bei all dem aber zur Kenntnis zu nehmen, dass Joachims Werk keinerlei Ehrgeiz erkennen lässt, dieses mit irgendwelchen historischen Individuen zu identifizieren. Das bestätigte auch Rusconi: *Antichrist*, 1998

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

frühen Phase seines Schaffens äußerte Joachim die Befürchtung, der Antichrist könne bereits jetzt *apud Latinos* unerkannt leben.[125] Auch in der *Expositio* wird diese Möglichkeit noch ausdrücklich in Betracht gezogen, wenn es von dem *magnus Antichristus* heißt, […] *presentem puto esse in mundo, etsi necdum venerit hora revelationis ipsius*.[126] Insgesamt scheint doch wenig dagegen zu sprechen, die Berichte der beiden englischen Chronisten für glaubwürdig zu halten, die Joachims Ansicht bezeugen, der Antichrist sei bereits geboren sei, lebe in Rom und werde bald Papst sein.[127]

Jenseits dieser Unwägbarkeit bestand Joachims zentrales Vermächtnis rückblickend vor allem darin: Er hatte der Nachwelt mit der Erwartung zweier neuartiger Mönchsorden eine denkwürdige und folgenschwere Prophezeiung hinterlassen. In der Krise des Übergangs vom zweiten auf den dritten Status der Weltgeschichte sollte sich seiner Voraussicht nach der Widerstand gegen den Antichrist unter der Führung dieser *viri spirituales* formieren und organisieren, und zwar unter den Waffen der Predigt und des Gebets.[128] Dieses Bekenntnis findet sich nicht erst *ex eventu* in den frühen Pseudo-Joachimitica, für die solche dem historischen Ereignis ‚nachgereichten' Prophezeiungen geradezu stilbildend sind, sondern es lässt sich bereits im authentischen Werk des berühmten Abtes nachweisen. Diese Tatsache, die seit der Gründung und der darauf folgenden fulminanten Karriere der beiden großen Bettelorden schon bei den Zeitgenossen Verblüffung und Bewunderung gleichermaßen ausgelöst haben muss, ist ausdrücklich anzuerkennen.[129] Die geradezu buchstäbliche

---

[S.302f.]. Joachims Antichristtheologie ist streckenweise innovativ, aber nicht subversiv, und – das muss an dieser Stelle erneut betont werden – sie ist weit davon entfernt, exegetisch verbrämte Papstkritik zu sein.

125 Sowohl Lerner: *Antichrists and Antichrist*, 1985 [S.567, Anm. 46] als auch Töpfer: *Das kommende Reich*, 1964 [S.91] weisen auf die fragliche Stelle in *De vita sancti Benedicti* (Ed. Baraut, 1951 [S.62 und S.94]) hin.

126 *Expositio in Apocalypsim* III, 12 (Venedig 1527), 1964 [fol.133^{r}].

127 Schon Grundmann: *Dante und Joachim von Fiore*, 1977 [S.175, Anm.20] konzedierte, unter diesen Umständen könnten die Angaben der englischen Chronisten kaum bezweifelt werden. Ebenso Töpfer: *Das kommende Reich*, 1964 [S.91, mit Anm.220 & S.83, Anm.179]. Zumindest ist anzuerkennen, dass diese Äußerungen sich durchaus im Rahmen dessen bewegen, was Joachim gesagt haben *könnte.* Auch Potestà: *Apocalittica e politica in Gioacchino da Fiore*, 2008 [S.245] scheint geneigt, die Quellen an diesem Punkt ernst zu nehmen, wenn er feststellt, „[…] l'elemento più innovativo […] fu […] l'attribuzione de la settima testa – con un personaggio già nato nella città di Roma e destinato ad ascendere al Papato."

128 Vgl. hier nur McGinn: *The Clabrian Abbot*, 1985 [S.152–57].

129 Die Ratlosigkeit gegenüber diesem Phänomen teilte auch Reeves: *The Influence of Prophecy*, 1969 [S.145]: „The Friars Preacher and Friars Minor appeared so aptly to fulfill Joachim's expectations of new spiritual orders that contemporaries at once claimed the miraculous

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Erfüllung dieser konkreten apokalyptischen Prophezeiung musste zweifelsohne sehr nachdrücklich für die pinzipielle Glaubwürdigkeit ihres Urhebers sprechen.[130]

Wie Adso griff auch Joachim zunächst die Gleichsetzung der beiden Zeugen in Offb 11, 3–13 mit den alttestamentlichen Propheten Henoch und Elia auf, die wie gesagt keinesfalls neu war, sondern auf eine lange Tradition zurückblickte, ebenso wie die privilegierte Beziehung zu Johannes dem Täufer, die speziell Elia zugeschrieben wurde.[131] Bei Joachim von Fiore wurde der erwarteten Rückkehr dieses Propheten nun eine tragende Funktion am Übergang vom zweiten zum dritten Status der Heilsgeschichte eingeräumt: Gemeinsam mit Moses (seltener: Henoch) galt Elia in Joachims Auslegung der Offenbarung als Verkörperung der gottgesandten Prediger und Propheten *vel certe duo ordines iustorum, qui designantur per illos*.[132]

Vor allem die vermeintliche Erfüllung dieser Prophezeiung war wohl der entscheidende Impuls, dem sich die Konjunktur der post-joachimischen

---

foreknowledge of the Abbot. Why was Joachim able to gauge so well these developments in the next generation? Was this a case of diagnosis or response? […] The answer must be diagnosis, and the clue probably lies in the relation between Joachim's thought and contemporary religious experiment." Die Forschung hat sich gelegentlich an der Frage probiert, ob sich ein direkter Einfluss Joachims auf Franziskus nachweisen läßt. Diese Bemühungen waren jedoch nie wirklich von Erfolg gekrönt. Vgl. dazu vor allem Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans*, 1988 [S.193ff.], der ebenfalls zu dem Schluss kommt [S.199], „we fail to discover firm evidence of contact between Joachim's thought and Francis." Vgl. dazu noch McGinn: *Apocalypticism and Church Reform*, 2003 [S.284]: „The channels by which Joachim's prophecies came to be adopted with enthusiasm by many Franciscans and at least a few Dominicans are not totally clear, but the story had important consequences for the late Middle Ages."

130 Vgl. dazu etwa McGinn: *Apocalypticism and Church Reform*, 2003 [S.284]: „This turned out to be one of those rare apocalyptic prophecies whose apparent fulfillment encouraged acceptance of the entire system of it's creator." Zum prophetischen Selbstverständnis der Mendikanten sei hier zunächst nur verwiesen auf Schlosser: *Lucerna in caliginoso loco*, 2000 [S.236–51]. Vgl. dazu ebenfalls noch unten, Kapitel 2.1.

131 Joachim von Fiore: *Expositio in Apocalypsim* [f.54^{v}–58^{r}] erörtert das Verhältnis Elias zu Johannes dem Täufer sinngemäß so: Johannes entspricht dem Wasser der Taufe, Elia entspricht dem Feuer des Gerichts. Johannes vertritt die *vita activa*, Elia die *vita contemplativa*. Der Täufer versinnbildlicht die Prediger des Wortes Gottes, welche die Wasser der Weisheit besitzen, Elia aber verkörpert *alia doctorum turba*, durch die das Begonnene im Feuer des Hl. Geistes zu Ende gebracht wird. Vgl. dazu ausführlicher Schlosser: *Der Prophet Elija*, 2003 [S.24–39].

132 Joachim von Fiore: *Expositio in Apocalypsim* [f.147^{r}]. Innerhalb dieser Konzeption wird dem von Elia verkörperten Orden gelegentlich mehr Bedeutung beigemessen, so etwa in *Expositio in Apocalypsim* [148^{r} sowie 176^{r}]. Vgl. auch McGinn: *The Apocalyptic Imagination in the Middle Ages*, 2002 [S.91]. Sowie allgemein Campagnola: *Dai « Viri Spirituales » di Gioacchino da Fiore ai « Fratres Spirituales » di Francesco d'Assisi*, 1974.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Apokalyptik letztlich verdankte, die an den Thronen von Kaisern und Päpsten rütteln sollte. Aus einer evolutionstheoretischen Perspektive auf das Konzept der Ideengeschichte könnte man diese Erscheinung als *preadaptive advance* beschreiben: Solche Ereignisse nehmen sich im Prozess der Evolution zunächst wie unsinnige Arabesken oder Zufallsprodukte aus, werden aber anschließend unter dem Selektionsdruck der Umweltbedingungen zu strukturbildenden Faktoren stabilisiert. Um mit Luhmann zu sprechen: „Preadaptive advances sind […] Lösungen für Probleme, die noch gar nicht existieren."[133]

Auf Joachims geradezu fanatischer Fixierung auf die Offenbarung basiert die Komplexität seiner Exegese, in ihrer Traditionsverbundenheit wie in ihrer Originalität gleichermaßen.[134] Seine Deutung bezog die Apokalypse mit bis dahin nicht gekannter Konsequenz auf diesseitige historische Ereignisse. Diese Auslegungsweise sollte schnell Schule machen und ist von seinen Nachfolgern rasch radikalisiert worden. Die längerfristige Perspektive dieser Entwicklung hat Wilhelm Kamlah einst mit dem „Vorstoß der Weissagungsapokalyptik" auf einen Begriff gebracht, der in der Forschung allerdings nie besonderen Anklang finden konnte. An der Gegenwart des Exegeten, so Kamlah, schlage die deutende Auslegung um „zur Weissagung. […] Die alten Mythologeme der Apokalypse erwachen nun zu neuem Leben, der bis dahin durch die Auslegung gebändigte Mythos sprengt seine Ketten[…]."[135]

Die Aktivierung des apokalyptischen Erwählungsnarrativs konnte in einer Art ‚Autoimmunreaktion' das Fundament der römisch-katholischen Kirche untergraben. Die Rettung der christlichen Botschaft lag in den Händen einer apokalyptischen Elite, die sich noch erfinden und definieren musste. Die Chancen Roms, dieses Identifikationsangebot für sich mobilisieren zu können, tendierten gegen Null, nicht zuletzt deshalb, weil durch Joachim die herkömmliche Verortung des Antichrist nachhaltig modifiziert und der finale Widersacher ins Zentrum der lateinischen Christenheit transferiert wurde.[136]

---

133 Luhmann: *Geschichte als Prozeß und die Theorie sozio-kultureller Evolution,* (1978) 2005 [S.219f.]. Zu Luhmanns Konzept einer „Ideenevolution", in deren Zusammenhang dieser Begriffsvorschlag zu verstehen ist, vgl. hier nur Stäheli: *Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik*, 1998.

134 So Wannenmacher: *Hermeneutik der Heilsgeschichte,* 2005 [S.16].

135 Kamlah: *Apokalypse und Geschichtstheologie,* 1935 [S.121]. Ähnlich Auffarth: *Apokalyptisches Mittelalter*, 2007 [S.127].

136 Dass der traditionell im Osten angesiedelte Antichrist durch Joachim in das Zentrum der lateinischen Christenheit transferiert wurde, betont auch Potestà: *Apocalittica e politica in Gioacchino da Fiore,* 2008 [S.245]. Ebenfalls schon in Ders.: *Roma nella profezia* (*secoli XI–XIII*), 2001 [S.373ff.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Dem Denken Joachims von Fiore wird gemeinhin gewaltige Bedeutung für die Geistesgeschichte des lateinischen Westen attestiert.[137] Durch die selektive Aneignung und spekulative Weiterentwicklung seiner Ideen, die in vielen Fällen zweifelsohne über seine eigentlichen Intentionen hinausging, verschwimmt sein konkreter Einfluss und hinterlässt eine nicht unerhebliche ideengeschichtliche Zuschreibungsproblematik, für die keine methodisch saubere und eindeutige Lösung zu haben ist: Die Sprachregelung, die sich in der Forschungsliteratur weitgehend durchgesetzt hat, obwohl sie ihre eigenen Schwierigkeiten beinhaltet, basiert auf einer Unterscheidung zwischen „joachitischem" und „joachimischem" Gedankengut, mit entsprechenden Varianten etwa in der italienischen und englischen Literatur.[138]

---

137 Aber, wie McGinn: *Influence and Importance in evaluating Joachim of Fiore,* 1991 [S.15] treffend bemerkte, ist es „always difficult to know whether to claim too much or too little for Joachim of Fiore's influence. […] But modern research has revealed that as often as not, especially when we look for direct evidence of the direct influence of Joachim's main ideas as distinct to those ascribed to him, we find less than we had expected." Ähnlich kritisch schon Reeves: *The Originality and Influence of Joachim of Fiore,* (1980) 1999 [S.269]: „[…] many medievalists, including myself, have spun the Joachimist coin in order to turn up ‚tails', and we have perhaps found Joachimist ‚tails' in too many quarters."

138 Dieser Sprachregelung folgt etwa Kaup: *Der Liber Horoscopus,* 2003 [S.150, Anm.11]. Ebenfalls Schmolinsky: *Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita*, 1991 [S.1, Anm.1] und Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.30, mit Anm.71]. Zur italienischen Variante dieser Sprachregelung vgl. nur Troncarelli: *Il „Liber figurarum"*, 2001.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

KAPITEL 2

„Vides, quia iam incipiunt misteria." Joachims ‚ungewollte' Kinder: Die kirchen- und papstkritischen Zuspitzungen in der nach- und pseudojoachimischen Tradition des 13. Jahrhunderts

2.1 Der lange Schatten des Joachim von Fiore und die mendikantische Vereinnahmung des apokalyptischen Erwählungsnarrativs

In den ersten Jahrzehnten nach dem Tod Joachims von Fiore ging die Rezeption seiner Werke und Ideen nur zögerlich und vor allem ausgesprochen selektiv voran. Die von der Moderne für besonders wichtig und originell gehaltenen Aspekte seines Denkens, namentlich die Subtilitäten seiner auf die Trinität bezogenen Geschichtstheologie, blieben anfangs anscheinend weitgehend unbeachtet. Der Ruf als Prophet des Antichrist, der Joachim zu Lebzeiten begleitet hatte, lebte allerdings fort. Die Artikulation der folgenschweren Erkenntnis, dass die zeitnah bevorstehende Ankunft des Antichrist bei Joachim gerade *nicht* das Ende der Welt, sondern den Beginn einer neuen heilsbringenden und vor allem diesseitigen Ära verhieß, ließ noch auf sich warten, wenngleich auf den Implikationen genau dieser Einsicht letztlich die Nachhaltigkeit seines Erbes beruhen sollte.[1]

Was Joachim den nachfolgenden Generationen des 13. Jahrhunderts anzubieten hatte, bzw. was diese sich bei ihm abholten, waren zunächst nicht die mit dem Zeitalter des Geistes verbundenen chiliastischen Verheißungen, auch nicht insofern sie sich auf eine Erneuerung der Kirche hin zur *ecclesia spriritualis* richteten, sondern sein ausgezeichneter Ruf verdankte sich zunächst der schlichten Tatsache, dass seine neue, mit der Schlüsselfunktion der Offenbarung operierende exegetische Methode überhaupt ausdrückliche und vermeintlich zuverlässige prophetische Einsichten in den zukünftigen Gang der

1 Vgl. etwa Reeves: *The Originality and Influence of Joachim of Fiore,* (1980) 1999 [S.297]: „[…] it came about that – almost ironically – Joachim's most original thought […] could be lost, while his affirmation of a second turning-point and a blessed time yet to be expected within history became his most powerful and distinctive gift to future generations."

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2019 | DOI:10.1163/9789004383753_003
Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Geschichte versprach.[2] Die Befragung der Heiligen Schrift auf allegorische Implikationen und typologische Präfigurationen künftiger heilsgeschichtlicher Entwicklungen war an sich natürlich keine Neuigkeit. Seinen Ruf als Prophet des Weltendes begründete Joachim freiwillig oder unfreiwillig, indem er diese Ansätze systematisierte, historisierte, formalisierte und mittelbar als Strategien zur Kontingenzbewältigung und Komplexitätsreduktion populär machte.[3]

Es ist nicht möglich, die Entwicklungslinien der spätmittelalterlichen Papstkritik unter Absehung von Joachims Rezeptions- und Wirkungsgeschichte nachzuzeichnen. Besonders die apokalyptisch zugespitzten Invektiven gegen das Papsttum, welche diese Untersuchung zum Gegenstand hat, äußerten sich zuerst in den Texten einer Tradition, die sich seiner Autorität bemächtigte und die seine Ideen in ihrem Sinne konnotativ ausbeutete. Diese Tradition firmiert in der Forschung unter dem Namen Joachims und seiner Ableitungen: (wahlweise mit oder ohne die Vorsilbe *pseudo-*) *joachimisch, joachimitisch, joachitisch, joachimistisch*.[4] Für die Verwendung dieser Prädikationen hat sich in der Forschung bisher kein klarer Maßstab etabliert – insofern bedürfen die jeweiligen Zuschreibungen einer entsprechenden Rechtfertigung. Angeregt durch die Beanstandungen einiger kritischer Rezensenten ihrer Publikation *The Influence of Prophecy*, konzedierte Marjorie Reeves die Notwendigkeit, das vorhandene terminologische Chaos durch die Formulierung verbindlicher Kriterien zu entwirren und erwog dabei eine klare begriffliche Unterscheidung zwischen „Joachite" und „Joachimist influence".[5] Sie musste aber zugeben,

2 Ähnlich äußerte sich Wardi: *Cognitive Dissonance and Proselytism*, 2000 [S.270]. Vgl. ebenfalls noch McGinn/Meyendorff [Hrsg.]: *Die Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd. 2*, 1995 [S.25f.].

3 Vgl. auch dazu Wardi: *Cognitive Dissonance and Proselytism,* 2000 [S.271], der in seiner Darstellung aber einseitig die Möglichkeiten zur Zukunftsvorhersage betont und die Vergewisserungsfunktion im Bezug auf die Deutung der Gegenwart vernachlässigt.

4 Beispiele bei Reeves: *The Originality and Influence of Joachim of Fiore*, (1980) 1999 [S.297, mit Anm.107]. Grundmann, etwa in *Dante und Joachim von Fiore*, 1977 [S.183], sprach noch von „pseudo-joachimschen" Schriften.

5 Reeves: *The Originality and Influence of Joachim of Fiore*, (1980) 1999 [S.298f.]. Sie wollte die Begriffe Joachit/joachitisch im Gegensatz zu „Joachimist influence" für „the full disciples of his Trinitarian doctrine of history" reservieren. Anders McGinn: *The Abbot and the Doctors,* (1971) 1994 [IX, S.35]: Die meisten eschatologischen Texte des 13. Jahrhunderts seien *„Joachite"*, d.h. „influenced by the body of ideas claiming Joachim as it's source". *„Joachimist"* dagegen bedeute „truly in harmony with the authentic writings and major ideas of the Abbot of Fiore." Der Konsens, der sich in der deutschen Forschungsliteratur andeutet, geht in genau diese letztere Richtung. Auch hier bezeichnet „joachimisch" in der Regel einen strengen Bezug zum authentischen Werk Joachims, während „joachitisch" die von seinen Anhängern vorgenommenen Veränderungen und Erweiterungen des Corpus an Schriften und Überzeugungen meint. Vgl. zum Ganzen auch Kaup: *De prophetia ignota,* 1998 [S.61]. Letztlich führt

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

dass die zugrunde liegenden Probleme dadurch auch nicht eigentlich gelöst seien, denn

> […] the possibility remains that some […] thinkers were drawing on the general trends of contemporary thought rather than on the specifically Joachimist vision.[6]

Erschwerend kommt hinzu, dass die Berufung auf Joachim ebenso wie die Beanspruchung seiner Autorschaft nicht zwangsläufig eine wesentliche inhaltliche Übereinstimmung mit dessen Werk bedeutet. Die Lage ist also kompliziert, und natürlich deutet die oberflächliche Begriffsverwirrung auf ein tiefer liegendes konzeptuelles Problem hin: Die Forschungsliteratur gibt sich in der Regel keine Rechenschaft darüber, ob diese variantenreichen Zuschreibungen (*joachitisch* respektive *joachimitisch* und *joachimisch* einschließlich ihrer substantivischen Derivate) nun inhaltlicher oder formaler Natur sind. Einerseits folgt die Forschung bei ihrer Orientierung an den zeitgenössischen *claims* rein formalen Kriterien: Wer sich selbst in die Tradition Joachims von Fiore stellt, sei es durch pseudonymische Vereinnahmung oder ideelle Anknüpfung, bekommt eine entsprechende Etikettierung zugestanden. Diese wird aber unter dem Zwang der Berücksichtigung inhaltlicher Gesichtspunkte wieder modifiziert und relativiert, weil die Forschung stets äußerst rücksichtsvoll darauf bedacht ist, Fragen der ideologischen Nähe und des ideologischen Abstandes zwischen der geistesgeschichtlichen Umgebung der Pseudonymica und der authentischen Hinterlassenschaft Joachims von Fiore zu erörtern.

Relativ gängig ist wie gesagt die aus den genannten Gründen nicht unproblematische Differenzierung zwischen ‚joachitischem‘ und ‚joachimischem‘ Gedankengut, wobei ‚joachimisch‘ einen engen Bezug zum authentischen Werk Joachims nahe legt, während ‚joachitisch‘ die krausen Blüten bezeichnet, die im Zuge der Aneignung und spekulativen Weiterentwicklung seiner Gedanken reiften. Da sich die genannten Begriffe einer operationalen Definition entziehen, wird an diese Sprachregelung in dieser Arbeit vorerst nicht angeschlossen. Die Rede von der pseudo- und nachjoachimischen Tradition orientiert sich hier möglichst ausschließlich an formalen Kriterien, genauer gesagt an den zeitgenössischen Zuschreibungen – namentlich der Selbstwahrnehmung und der intendierten und faktischen Fremdwahrnehmung, wie sie durch die ausdrückliche oder implizite Berufung auf Joachims Autorität

sich dieser Sprachgebrauch auf Salimbenes Gebrauch des Begriffes *Ioachita* zurück. Vgl. dazu auch noch unten, z.B. Anm.36.

6 Reeves: *The Originality and Influence of Joachim of Fiore*, (1980) 1999 [S.299].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

gesteuert wurde.[7] Inhaltliche Übereinstimmungen mit dem authentischen Werk des Abtes werden dabei weder vorausgesetzt noch ausgeschlossen. Die Tatsache, dass viele der ihm richtig oder fälschlich zugeschriebenen Ideen in der posthumen Entwicklung des Diskurses hartnäckige Präsenz gezeigt und eine vielfältige Dynamik entfaltet haben, darf außerdem nicht zu einer zweifelhaften Hypostasierung dieser Ideen zu autonomen und ursächlich wirksamen Subjekten verleiten. Schließlich hat nicht zuletzt die methodisch einfältige Hintergrundannahme des ‚platonischen Ernstfalls' einer Ideenlehre, wie sie sich etwa in Reeves' Bemerkung artikuliert, „powerful ideas and images seem to have a life of their own"[8], der geistesgeschichtlichen Historiographie viel berechtigte Kritik eingebracht.[9]

Es ist davon auszugehen, dass Joachims Werk in den ersten Jahrzehnten nach seinem Tod zunächst hauptsächlich in seiner Heimat gelesen wurde. Sicher waren seine Schriften in seiner eigenen Ordensgründung verbreitet und vermutlich auch in einigen mit dieser in enger Verbindung stehenden Zisterzienserklöstern. Eventuell kamen ebenfalls die in den 20er Jahren des 13. Jahrhunderts neu gegründeten kalabrischen Niederlassungen der Minderbrüder früh mit Joachims Namen und seinem Nachlass in Berührung.[10] Mit Belegen

7 Gleichzeitig steht außer Frage, dass es sich bei den semantischen Angeboten, die im Zuge der Aneignung und Vermittlung des Vermächtnisses Joachims von Fiore generiert wurden, rückblickend zweifelsohne um Meilensteine auf dem Weg zu der weitläufig rezipierten antirömischen Polemik Luthers gehandelt hat. Die Rede von einem joachi(mi)(s)tischen Diskurs *nach* Joachim, dessen Gestaltung und dessen kirchen- und papstkritische Zuspitzungen im Folgenden beleuchtet werden sollen, versucht, diesen methodischen Vorbehalten Rechnung zu tragen. Der hier bevorzugte Begriff *nach-joachimisch* bezieht sich auf den berühmten Abt in erster Linie als chronologischen Referenzpunkt. Der thematische Bezug ist im Verhältnis dazu sekundär. Nur so ist nämlich zu rechtfertigen, dass sowohl die radikalen Gedanken der amalrikanischen und ortliebischen Häresie, deren inhaltliche Verbindung mit Joachim zumindest fragwürdig ist, als auch der um die Jahrhundertmitte bekannt gewordene Skandal um das *Evangelium aeternum* unter einer gemeinsamen Überschrift firmieren: Dieser Skandal ist ohne Joachim nicht denkbar. Im Falle der beiden genannten Häresien konnte nie ein Bezug zu Joachim nachgewiesen werden.

8 Reeves: *The Originality and Influence of Joachim of Fiore*, (1980) 1999 [S.316]. Es ging der Autorin hier, um das Zitat nicht völlig aus dem Zusammenhang zu reißen, um die treffende Beobachtung, „we cannot always neatly pigeon-hole them as expressing this or that ‚influence'."

9 Unter anderem deshalb grenzen sich modernere Ansätze wissenssoziologischer oder diskursanalytischer Prägung von der traditionellen Ideengeschichtsschreibung dezidiert ab, obwohl auch sie m.E. nicht ohne zweifelhafte Hypostasierungen auskommen.

10 Vgl. Reeves: *The Influence of Prophecy,* (1969) 1993 [S.37f.]. Grundmann: *Kleine Beiträge über Joachim von Fiore* (1929) 1977 [S.89ff.] erarbeitete ein Bild von Joachims Umfeld und Wirkungskreis, indem er nach ‚Schülern' und ‚Jüngern' des Abtes fragte. Einschlägig für die frühe Joachim-Rezeption ebenfalls Reeves: *The Abbot Joachim's Disciples in the*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

für ein über Süditalien hinausreichendes Interesse an Joachims Ansichten für die ersten Jahrzehnte nach seinem Tod verwöhnt die Quellenlage nicht. Neben den wenigen existierenden Hinweisen spricht immerhin die Tatsache für sich, dass Joachims Ruf bereits zu Lebzeiten bis an die päpstliche Kurie und weit nördlich der Alpen gedrungen war. Auch Reeves, die sich mit den diesbezüglichen Indizien eingehend auseinandergesetzt hat, konnte den Eindruck bestätigen, dass der Fokus des Interesses damals eindeutig auf dem ‚prophetischen' Joachim lag, dem besondere Kenntnisse über die Apokalypse und den Antichrist nachgesagt wurden.[11] Das vermeintliche zeitgenössische Missverständnis der Botschaft Joachims von Fiore schrieb sich also fort: Die Vorstellung eines irdischen und innergeschichtlichen Sabbat und die Hoffnung auf die Vollendung der Welt zum Status des Heiligen Geistes war offenbar keine Antwort auf die Art von Fragen, die sich das frühe 13. Jahrhundert stellte.

Eine hinreichend prominente Ausnahme von dieser Regel machen immerhin zwei Gruppen von religiösen Enthusiasten, die als ‚Amalrikaner' und ‚Ortlieber' in die Ketzergeschichtsschreibung eingegangen sind, und die sich als konsequente und leidenschaftliche Verfechter einer spiritualisierenden Deutung der Trinität hervortaten.[12] Für beide Gruppen ist diese Neigung verbunden mit der Hoffnung auf einen durch übernatürliche Fügung herbeigeführten Wandel der irdischen Zustände zum Besseren belegt. Ein direkter Einfluss Joachims konnte in keinem dieser Fälle nachgewiesen werden, dennoch hat die Forschung stets zu entsprechenden Mutmaßungen tendiert.[13]

Die Verurteilung seines trinitätstheologischen Angriffes auf Petrus Lombardus in Gestalt des nicht überlieferten Traktates *De unitate seu essentia Trinitatis* auf dem Vierten Laterankonzil 1215 sollte, obwohl hier die katholische Glaubensfestigkeit Joachims nicht bezweifelt, vielmehr ausdrücklich gewürdigt wurde, längerfristig doch Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit nähren.[14]

Cistercian Order, 1951. Sowie Bloomfield/Reeves: *The Penetration of Joachism into Northern Europe,* 1954 und Reeves: *The Influence of Prophecy,* (1969) 1993 [S.37ff.]. Ebenfalls Daniel: *A Re-examination of the Origins*, 1968. Mit Betonung auf der frühen deutschen Joachim-Rezeption Schmolinsky: *Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita,* 1991.

11 Siehe dazu Reeves: *The Influence of Prophecy,* (1969) 1993 [S.43]: kam zu folgender Bilanz: „The focus of interest […] was obviously the prophetic future, and especially the approaching Antichrist." Vgl. auch Bloomfield/Reeves: *The Penetration of Joachism into Northern Europe,* 1954 [S.776]: „The main focus of interest is […] Joachim's conception of the crisis of history. […] they had not yet appropriated the idea of a three-fold dispensation in history."

12 Vgl. dazu vor allem Fössel: *Die Ortlieber,* 1993 [S.140].

13 Vgl. etwa Dickson: *Joachism and the Amalricians,* 1987.

14 Siehe Wohlmuth [Hrsg.]: *Dekrete der ökumenischen Konzilien* 2, 2000 [S.231]: *Damnamus* […] *et reprobamus libellum seu tractatum, quem abbas Ioachim edidit contra magistrum*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Die Konzilsväter stellten den Akten ein Glaubensbekenntnis *De fide catholica* voran, welches die fortan verbindliche Auffassung von der Dreifaltigkeit dreier Personen und einer Wesenheit, „dem gemeinsamen Wesen nach unteilbar, den Eigentümlichkeiten der Personen nach aber unterschieden", verbindlich definierte.[15] Die Verfügung richtete sich zwar erklärtermaßen gegen die Glaubensirrtümer der Katharer, reagierte aber gleichzeitig auf ein generelles und brennendes zeitgenössisches Problem: Die Auseinandersetzungen um die Trinitätslehre hatten im 12. Jahrhundert zu den ersten Theologenprozessen geführt, und die Lage hatte sich mit dem Übergang von der Früh- zur Hochscholastik, die neuartige akademische Gepflogenheiten mit sich brachte, nicht beruhigt. Das Thema führte weiterhin zu variantenreichen Theoremen und unzähligen ‚Irrtümern'. Um das viel sagende Lamento eines Zeitgenossen aufzugreifen: Stephan von Tournai beklagte um 1200, die „unteilbare Dreifaltigkeit" werde „an den Straßenecken zertrennt und auseinandergerissen", es gebe schon „so viele Irrtümer wie Gelehrte, so viele Skandale wie Hörsäle, so viele Gotteslästerungen wie öffentliche Plätze".[16]

Petrum Lombardum de unitate seu essentia Trinitatis. Allen Bemühungen zum Trotz hat dieser *libellus seu tractatum* nie aufgespürt werden können. Die ältere Forschung dazu fasst zusammen Mehlmann: *De unitate trinitatis*, 1991 [S.279–324]. Darauf basierend auch Ders.: *Confessio Trinitatis*, 1998. Potestà: *Il tempo dell'Apocalisse, 2004* [*S.341f.*] versuchte, das Problem durch die Hypothese zu lösen, es habe *dieses Werk nie gegeben, sondern das Konzil beziehe sich auf eines seiner weithin bekannten Hauptwerke, namentlich das Psalterium decem chordarum. Vgl. dazu auch den nicht überzeugten* Honée: *Joachim of Fiore: The Development*, 2007 [S.68]. Joachim hatte dem *Lombardus* anscheinend vorgeworfen, in seiner Sentenzensammlung drei Personen *und* ein Wesen der Trinität, also eine Vierfaltigkeit (*quaternitas*) in Gott postuliert zu haben. Für detaillierte Auseinandersetzungen mit Joachims Position vgl. nur Reeves/Hirsch-Reich: *The Figurae of Joachim of Fiore,* 1972 [S.212ff.] und Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.45ff.]. Zu den Umständen der Verurteilung vgl. bereits Reeves: *The Influence of Prophecy,* (1969) 1993 [S.30ff.], die Joachims scharfe Polemik gegen Petrus Lombardus († 1160) vor dem Hintergrund einer bereits länger anhaltenden Auseinandersetzung um die Orthodoxie der lombardischen Trinitätslehre plausibel machte. Besonders dazu auch Robb: *The Fourth Lateran Council's Definition of Trinitarian Orthodoxy*, 1997. Die Verurteilungssentenz – leicht zugänglich auch in Denzinger/Hünermann: *Enchiridion symbolorum*, 1991[37] [803–808] – bezieht sich nur auf die Kritik an Petrus Lombardus, den Joachim als *haereticum et insanum* [DH 803] bezeichnet habe. Die katholische Glaubensfestigkeit Joachims hingegen wird ausdrücklich gewürdigt [DH 807].

15 Hier zitiert nach der deutschen Übersetzung bei Wohlmuth: *Dekrete der ökumenischen Konzilien* 2, 2000 [S.230]. Ebenfalls bei Denzinger/Hünermann: *Enchiridion symbolorum*, 199137 [800], S.357.

16 Desilve, Jules [Hrsg.]: *Lettres d'Étienne de Tournai.* Valenciennes/Paris 1893 [274, S.344f.]: [...] *individua Trinitas in triviis secatur et discerpitur: ut non iam sint errores quot doctores, tot scandala quot audtoria, tot blasphemie quod platee* [...]. Zitat bei Fössel: *Die Ortlieber,* 1993 [S.132f., mit Anm.254]. Zu den trinitätstheologischen Debatten, die zu den ersten

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

In diesem Zusammenhang ist das Urteil des Konzils zu sehen.[17] Joachims Ruf konnte sich von dieser Verurteilung nie ganz erholen, gleichzeitig wurde er davon aber auch nie vernichtend getroffen. Das Verdikt sorgte nachhaltig dafür, dass Joachim fortan auch von der Ketzergeschichtsschreibung nicht mehr vergessen wurde, und die Kontroversen über die Orthodoxie bzw. die Heterodoxie seiner Trinitätslehre dauern bis auf den heutigen Tag. Reeves konnte nachweisen, dass schon sehr bald nach dieser Verurteilung bei Joachims ‚Schülern' die ersten Ansätze zu einer Haltung begegnen, die sich im Laufe des Jahrhunderts verfestigen sollte. Es handelt sich um die Überzeugung, dass „[…] the official hierarchy may be momentarily against them, but that the true spiritual understanding, of which they are the guardians, will be revealed as the real orthodoxy.“[18]

Als sich in der zweiten Generation nach Joachim das relative Dunkel der Quellenlage lichtet, wird klar, dass sein zwiespältiger Ruf so bald nicht verklingen sollte. Vornehmlich aus der Ordenschronik des Minoriten Salimbene de Adam ist zu erfahren, dass bestimmte Kreise im Franziskanerorden in den 1240er Jahren begannen, Joachims Werk für ihre Belange deutend fruchtbar zu machen. In dieser franziskanischen ‚Entdeckung' wurde lange ein unvermittelter, spontaner und isolierter Vorgang gesehen. Inzwischen konnte dieses Bild relativiert werden. Den Minoriten wird nicht mehr exklusiv das Verdienst zugeschrieben, den eigentlich vergessenen Abt von Fiore der geistesgeschichtlichen Versenkung enthoben zu haben. Vielmehr spricht einiges dafür, die franziskanische Begeisterung in dem größeren Zusammenhang einer kontinuierlichen, wenn auch selektiven Joachim-Rezeption in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu sehen.[19]

Theologenprozessen gegen Abaelard und Gilbert von Poitiers führten, vgl. nur Miethke: *Theologenprozesse*, 2004 [S.275ff.]. Vgl. zum Ganzen auch noch Robb: *Intellectual Tradition and Misunderstanding*, 1994.

17 Wie übrigens Robb: *The Fourth Lateran Council's Definition*, 1997 [S.24] betont, scheidet Innozenz III. als „driving force“ hinter der Verurteilung Joachims aus. Gegen die vormals weithin akzeptierte Theorie, dass die individuellen Ambitionen des Papstes hier ausschlaggebend gewesen seien, machte die Autorin vor allem die wachsende Klüngelei zwischen Rom und der Pariser Universität im Hintergrund geltend: „Paris-educated theologians were […] in an ideal position to use their Roman connections to discredit any view of doctrinal truth which seriously challenged their own.“ Vgl. dazu auch Classen: *Rom und Paris*, 1983.

18 Reeves: *The Abbot Joachim's Disciples and the Cistercian Order,* (1951) 1972 [S.151].

19 Die primären Quellen für die Kenntnis Joachims außerhalb Kalabriens am Ende des 12. und im sehr frühen 13. Jahrhunderts sind die bereits erwähnten englischen Chronisten. Bloomfield/Reeves: *The Penetration of Joachism*, 1954 [S.777ff.] bieten noch weitere Belege dafür auf, dass Joachims Denken und bestimmte seiner Werke schon vor der Lehrverurteilung durch das IV. Lateranum außerhalb Italiens bekannt wurden. Nach der Verurteilung

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Auch für dominikanische Kontakte mit Joachims Werk gibt es zumindest einen verhältnismäßig frühen Beleg, was im Verhältnis zur insgesamt dünnen diesbezüglichen Überlieferung immerhin bemerkenswert ist. Mit Hugo von St.-Cher nämlich begegnet ein Dominikaner in Paris, der 1235 Joachims Apokalypsenkommentar zur Kenntnis genommen und benutzt hat. Da alle sonstigen Hinweise auf ein dominikanisches Interesse an Joachim aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammen, aus einer Zeit also, als Joachims Ideen durch die franziskanische Aneignung bereits popularisiert und verzerrt worden waren, ist dieses Zeugnis von besonderer Bedeutung.[20] Moynihan sah in diesem

---

dann, so heißt es bei Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.107], „[…] his reputation spread, so far as the slight evidence informs us, largely with regard to this condemnation." Auch dafür sprechen einschlägige Belege bei Bloomfield/Reeves: *The Penetration of Joachism into Northern Europe,* 1954 [S.284f.].

20 Ähnlich die Einschätzung bei Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans*, 1988 [S.108]. Zu dem genannten Autor vgl. etwa Lerner: *Poverty, Preaching and Eschatology*, 1985. Bei Reeves: *The Influence of Prophecy,* 1969 [S.161–174], die dem genuin dominikanischen Interesse an Joachim ein ganzes Kapitel widmete, fehlte noch ein entsprechender Hinweis auf Hugo von St. Cher. Solomon: *The Sentence Commentary*, 1976 [S.372] gab zwar deutlich zu verstehen, Hugo „does not adopt the Calabrian Abbot's ideas about a future age of the Holy Spirit". Dennoch wird ersichtlich, dass ihm Joachims Name im Zusammenhang mit der Auslegung der Offenbarung bekannt und gegenwärtig war. Moynihan hat darüber hinaus noch eine weitere interessante Beobachtung gemacht: Der Predigttätigkeit der beiden klassischerweise auf Henoch und Elia gedeuteten aufrechten Propheten in Offb 11, 3–13 wird eine Dauer von 1260 Tagen eingeräumt, bevor sie *das Tier, das aus dem Abgrund heraufsteigt*, bekämpft, besiegt und tötet [Offb 11, 17]. Nach weiteren dreieinhalb Tagen [Offb 11,11] kommt *von Gott her wieder Lebensgeist in sie* und sie stehen auf. Aus dem Buch Daniel wurde außerdem auf eine Phase von 45 Tagen der Glückseligkeit *zwischen* dem Tod des Antichrist und dem eigentlichen Beginn des Jüngsten Gerichts geschlossen. Vgl. Dan 12, 11f.: *Von der Zeit an, in der man das tägliche Opfer abschafft und den unheilvollen Gräuel aufstellt, sind es zwölfhundertneunzig Tage. Wohl dem, der aushält und dreizehnhundertfünfunddreißig Tage erreicht!* Die 45 Tage, die Differenz aus 1290 und 1335 Tagen, wurden von Joachim auf den dritten Status des Heiligen Geistes gedeutet. Der Drachen (*die alte Schlange – das ist der Teufel oder der Satan*) wird in Offb 20, 2–3 gefesselt und in den Abgrund geworfen, *bis die tausend Jahre vollendet sind. Danach muss er für kurze Zeit freigelassen werden.* In Offb 20, 7–8 erfüllt sich diese Prophezeiung. Er wird aus seinem Gefängnis freigelassen, um die Völker zu verführen, bevor er in Offb 20, 10 schließlich *in den See von brennendem Schwefel* geworfen wird, *wo auch das Tier und der falsche Prophet sind.* Hugos Haltung gegenüber den diesbezüglichen Kalkulationen ist nun, wie Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.111] bemerkte, auffallend restriktiv: Niemand wisse, wie lang die Zeit zwischen den 42 [angeblich fehlerhaft für „45"] Tagen und dem Ende der Welt sei. Zitat bei Solomon: *The Sentence Commentary*, 1976 [S.370]: *Quantum vero spatium sit inter illos quadraginta-duos dies et finem mundi nemo scit*. Solomon erwog in diesem Zusammenhang, „Hugh may have been aware of attempts by some of Joachim's followers […] to put a precise date on future eschatological events. […] Hugh's emphasis on an indeterminate extension to his forty-two day period and to

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Zusammenhang Evidenzen „for a widespread Joachite development already by the 1230s“.[21] In Ermangelung weiterer Anhaltspunkte bleibt dies Spekulation. Jedenfalls besteht wohl kein Grund zu der Annahme, dass sich in dieser frühen Phase die Joachim-Rezeption exklusiv im franziskanischen Ordensmilieu abspielte.[22]

Wenn gegen Mitte des Jahrhunderts der oder die ersten Autoren unter Joachims Namen zur Feder greifen und eine langlebige Tradition begründen, die die ungerechtfertigte Verurteilung ‚seiner‘ Kritik an Petrus Lombardus einer gemeinen Verschwörung zuschreibt, in deren Zentrum kein Geringerer als der Papst gesehen wird, so werden deren Urheber noch immer vielfach im franziskanischen Ordensmilieu vermutet, obwohl es daran berechtigte Zweifel gibt, wie noch zu sehen sein wird. Natürlich sind Joachims Ideen im spiritualen Flügel des Minoritenordens tatsächlich auf besonders fruchtbaren Boden gefallen, aber diese Entwicklung war zunächst einmal durch keine Eigenschaft der Ideen selbst determiniert. Es ist nicht einzusehen, warum sich von vornherein nur oder doch fast nur franziskanische Mönche für dieses Gedankengut interessiert haben sollten. Zumindest den Dominikanern boten sich die von Joachim prophezeiten *viri spirituales* des heraufdämmernden Geistzeitalters als potentielle Identifikationsfiguren in gleicher Weise an. Es lässt sich zeigen, dass auch dieses Angebot nicht ungenutzt liegen blieb.[23] Darüber hinaus begegnen tatsächlich im 13. Jahrhundert sogar solche Dominikaner, die in einem durchaus fundamentalen Sinne als *Spiritualen* gelten dürften, wenn dieser Begriff nicht schon für den franziskanischen Sonderfall reserviert wäre.[24] Den beiden Bettelorden wurde anscheinend schon relativ bald nach ihrer Gründung ein allgemein anerkannter eschatologischer Sonderstatus zugeschrieben – wohl nicht zuletzt dadurch erklärt sich ihr durchschlagender gesellschaftlicher und kultureller Erfolg. Gregor IX., der die beiden Ordensgründer heiligsprach, kanonisierte in diesem Zusammenhang auch die vermeintliche Gewissheit ihrer apokalyptischen Bestimmung und Funktion.[25]

---

the unexpectedness of the Last Judgement might be seen as a conscious attempt by a conservative theologian to counter rash dangerous speculations.“

21 Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.111].

22 Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.112], meint auch, auf „knowledge of Joachim“ bei Dominikanern im England der 1240er Jahre schließen zu können.

23 Vgl. etwa unten, die Darstellung mit Anm.48f.

24 Gemeint sind hier der ansonsten völlig unbekannte Bruder Arnold sowie Robert d'Uzès. Vgl. dazu die Kapitel 4 & 5.2. dieser Arbeit.

25 Vgl. dazu noch unten, die Darstellung mit Anm.59. Die eschatologische Rolle, die sowohl den Dominikanern als auch den Franziskanern von Honorius III. und Gregor IX. zugeschrieben wurde, betont Accrocca: *Escatologia e francescanesimo nel Duecento,* 2004

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Über die franziskanische Joachim-Rezeption seit den 1240er Jahren unterrichtet wie gesagt Salimbenes Ordenschronik.[26] Sie bürgt dafür, dass die Namen einiger berühmter und einflussreicher Franziskaner in den 1240er Jahren mit Joachims Vermächtnis in Verbindung zu bringen sind.[27] Bei Salimbene, der zwar mit dem Abstand einiger Jahrzehnte, aber immerhin als Augenzeuge berichtet, beginnt jede Auseinandersetzung mit dem Einfluss Joachims auf die Franziskaner des 13. Jahrhunderts. Es handelt sich nämlich um „virtually our only source for Franciscan Joachitism before 1250 […]."[28] Salimbene schreibt

---

[S.65ff.]. Sowie Ders.: *Un ribelle tranquillo,* 2009 [S.251ff.]. Schon Honorius III. bezeichnete 1225 die beiden neuen Orden der Minder- und der Predigerbrüder als die V*inee domini custodes*. Vgl. dazu die Belege bei Krafft: *Papsturkunde und Heiligsprechung*, 2005 [S.323, mit Anm.83]. Dieses Motiv griff Gregor IX. in der Kanonisationsbulle *Mira circa nos* auf, in der sich die vermeintliche eschatologische Bestimmung und Funktion des Heiligen dann deutlich artikulierte. Vgl. dazu noch weiter unten, die Darstellung mit Anm.57ff. Die Heiligsprechung des Dominikus, die zweite Kanonisation unter Gregors IX. Pontifikat überhaupt, war von ähnlichen Tönen getragen. Sie fand statt in Rieti um den 3. Juli 1234. Wenn dieser Termin zutrifft, so Krafft: *Papsturkunde und Heiligsprechung*, 2005 [S.368], könnte auch Kaiser Friedrich II. daran teilgenommen haben. Diese Möglichkeit fügt sich in das Bild seines neuerdings weniger feindlich eingeschätzten Verhältnisses zum Predigerorden.

26 Die Chronik entstand in den 80er Jahren des 13. Jahrhunderts und umfasst den Zeitraum von 1168 bis 1287. Sie ist seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mehrfach ediert worden. In der Forschung ist noch immer am gängigsten die Edition von Holder-Egger (Hrsg.): *Cronica fratris Salimbene*, (1905–1913) Neudruck 1963. Eine deutsche Übersetzung bietet Doren [Hrsg.]: *Die Chronik des Salimbene*, 1914. In dieser Darstellung erfolgt der Zugriff größtenteils über die Edition von Scalia [Hrsg.]: Salimbene Parmensis: *Cronica*, 1966. Inzwischen liegt diese auch mit italienischer Übersetzung vor: Salimbene Parmensis: *Cronica.* Hrsg. von Giuseppe Scalia. *Testo latino a cura di Giuseppe Scalia; Traduzione di Berardo Rossi; Prefazione di Luigi Malerba.* Parma 2007. Zu Person und Werk Salimbenes vgl. aktuell und umfassend Braisch: *Eigenbild und Fremdverständnis*, 2010.

27 Vgl. besonders Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.158]: These facts highlight what must be considered the outstanding feature of mid-thirteenth century Joachism: its penetration of the Franciscan order." Salimbene nennt insgesamt – einschließlich seiner eigenen Person – acht „Joachiten" beim Namen. Holder-Egger: *Cronica fratris Salimbene* [S.239]. Er berichtet indirekt natürlich auch von anderen Joachiten, man denke nur an Hugo von Dignes Zuhörer in der Provence. Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.159] meinte im Einklang mit der Forschung, „[…] other, more circumstancial evidence suggests a far larger number […]" Er kam zu dem Ergebnis [ebd., S.161]: „It seems not unreasonable to imagine that Joachim's thought would have been within easy reach of virtually any mid-century Franciscan who wished to have contact with it."

28 Daniel: *A Re-examination of the Origins*, 1968 [S.672]. Die Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit dieser Quelle wird insgesamt recht hoch eingeschätzt. Vgl. dazu nur Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans*, 1988 [S.114ff., hier S.115]: „His errors of fact are rare, and none concern the years in question." Was die Narrative angeht, in denen

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

nach eigenem Bekunden aus der Perspektive eines ehemaligen ‚Joachiten‘: Unter dem Jahr 1248 äußert er in seiner Chronik ausdrücklich das Vorhaben, *istam doctrinam* vollkommen abzuschwören um fortan nur noch an das zu glauben, was er sehe.[29] Es gibt durchaus Gründe, dieser deutlichen Absage zu misstrauen, denn Salimbenes Chronik wählt damit zwar die größtmögliche Distanz, gleichzeitig handelt es sich aber faktisch – gewollt oder ungewollt – um die erschöpfendste überlieferte Phänomenologie und Apologie der zeitgenössischen franziskanischen Joachim-Aneignung.[30] Wie auch immer sich sein persönliches ‚Verhältnis‘ zu Joachim ausgenommen und über die Jahre verändert haben mag – jedenfalls gestaltet sich sein Geschichtswerk ausgesprochen reich an Zitaten *von* und Debatten *über* Joachim. Der beflissene Chronist kannte den *Liber Concordie*, er zitierte sowohl aus der *Expositio in Apocalypsim*, dem *Tractatus Super Quatuor Evangelia* als auch aus dem *Liber Figurarum*, sowie mit besonderer Vorliebe aus dem von ihm für authentisch gehaltenen Kommentar *Super Hieremiam* und dem pseudo-joachimischen *Liber de oneribus prophetarum*.[31]

Salimbene, der dem Franziskanerorden 1238 im Alter von 16 Jahren beigetreten war, entsinnt sich seiner ersten Kontakte mit Joachims Denken in den

---

Salimbene ausführlich Konversationen und Appelle in vermeintlich wörtlicher Rede wiedergibt, hatte bereits Holder-Egger: *Cronica fratris Salimbene*, (1905–13) 1963 [S.232, Anm.2 & S.230, Anm.7] begründete Zweifel angemeldet. Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S. 121] kommt in dieser Frage zu dem Ergebnis: „[…] we may feel confident that even the conversations he narrates are not complete fabrications.“ Für kostbar und im Allgemeinen glaubwürdig, speziell was die „presenza del gioachimisimo nell’ Ordine francescano“ angeht, hält ihn auch Vaiani: *II gioachimismo di Giovanni da Parma*, 2008 [S.63].

29 Salimbene Parmensis: *Cronica.* Nuova edizione critica a cura di Giuseppe Scalia. (Scrittori d’Italia/232–233) Bari 1966 [S.441]: […] *frater Bartholomeus dixit michi: „Et tu similiter Ioachita fuisti“. Cui dixi: „Verum dicitis* […]. *Sed* […] *dimisi totaliter istam doctrinam et dispono non credere nisi que videro.“* Zu den Gründen für Salimbenes Ernüchterung vgl. noch weiter unten, die Darstellung mit Anm.609.

30 Vgl. hier nur West: *Between Flesh and Spirit*, 1977. Ebenfalls dazu Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.122f.], der daraus die kühne Schlußfolgerung zog, Salimbene *könne* seinen „Joachimism“ gar nicht „entirely“ aufgegeben haben, ansonsten „he would not in the 1280s have written the chronicle he wrote. The chronicle is […] saturated with Joachim’s thought, with debates about Joachim, with defenses of the essentially good character of Joachim and of individual Franciscan Joachites.“ Er erwog taktische Gründe, die Salimbene bewogen haben könnten, seinen eigentlich nach wie vor positiven Joachim-Bezug zu verleugnen: „Perhaps […] such a declaration was necessary to avoid difficulties with the church authorities. […]. On the surface, Salimbene prudently denies his former Joachite belief. This outward denial permits him the possibility of writing what is […] a unique history of early Franciscan Joachitism.“

31 Siehe West: *The Education of Fra Salimbene*, 1980 [S.204f.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

1240er Jahren. Im Zusammenhang mit den Vorlesungen über Joachim, denen er 1248 in Südfrankreich beiwohnte, gibt er zu verstehen, zu diesem Zeitpunkt bereits mit dessen Lehren bekannt gewesen zu sein, und zwar aus seiner Zeit in Pisa zwischen 1243 und 1247. Dorthin hatte nämlich ein Florenser Abt Joachims Schriften in Sicherheit bringen müssen, da er die Zerstörung seines Klosters durch kaiserliche Truppen befürchtete.[32]

Es ist vielfach darüber spekuliert worden, ob in dieser Episode der *missing link*, die entscheidende Kontaktstelle für den folgenreichen kulturellen Austausch zwischen der florensischen und der franziskanischen ‚Schule' ausgemacht werden kann. Salimbenes Erzählung gilt auf jeden Fall als „earliest evidence of Franciscan Joachism".[33] Inzwischen wird eher bezweifelt, dass aus der Geschichte wesentlich mehr abgeleitet werden kann als die Information darüber, wie Salimbene und einige Brüder in seinem unmittelbaren Umfeld ihre Kenntnis von Joachim und seinen Werken erlangten.[34] Zeitlich bereits weiter zurückliegende Kontakte zwischen den beiden Orden, die sich ähnlich befruchtend ausgenommen haben könnten, sind damit nicht ausgeschlossen.[35]

Jedenfalls berichtet Salimbene, Rudolf von Sachsen, *lector Pisanus*, sei über das vertiefte Studium der in seinem Konvent eingetroffenen Schriften zu einem *magnus Ioachita* geworden.[36] Nach dieser Episode häufen sich bei dem Chronisten die Hinweise auf das Phänomen des franziskanischen ‚Joachimismus'.

---

32 Holder-Egger [Hrsg.]: *Cronica fratris Salimbene*, 1963 [S.236]. Sowie Salimbene Parmensis: *Cronica.* Nuova edizione critica a cura di Giuseppe Scalia, 1966 [S.339]: *Nam prius eram edoctus et hanc doctrinam audieram, cum habitarem Pisis, a quodam abbate de ordine Floris, qui erat vetulus et sanctus homo, et omnes libros suos a Ioachim editos in conventu Pisano sub custodia collocaverat, timens, ne imperator Fridericus monasterium suum destrueret, quod erat inter Lucam et civitatem Pisanam, per viam que vadit ad civitatem Lunensem. Credebat enim, quod in Friderico tunc temporis omnia essent complenda misteria, eo quod cum ecclesia discordiam habebat non modicam.*

33 Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom,* 1993 [S.2].

34 Vgl. nur Daniel: *A Re-examination of the Origins*, 1968 [S.673]: „Nothing in this account entitles us to assume that this incident played an important role in the formation of Franciscan Joachitism. […] the action of the Florensian abbott was important only as it stimulated Salimbene's interest in Joachitism."

35 Direkte Belege gibt es dafür nicht, aber Daniel: *A Re-examination of the Origins*, 1968 verwies auf ganz überzeugende in diese Richtung weisende Indizien. Er entwickelte die Hypothese, „that early Franciscan Joachitism probably had its origin principally in Southern Italy […] in the 1240s" [S.675], wobei er besonders in Neapel frühe Bezugspunkte vermutete. Vgl. auch Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.131ff.].

36 Holder-Egger [Hrsg.]: *Cronica fratris Salimbene*, 1963 [S.236]. Sowie Salimbene Parmensis: *Cronica.* Nuova edizione critica a cura di Giuseppe Scalia, 1966 [S.339]: *Frater vero Rodulfus de Saxonia, lector Pisanus, magnus logicus et magnus theologus et magnus disputator, dimisso studio theologiae, occasione illorum librorum abbatis Ioachim qui in domo nostra repositi erant, factus est magnus Ioachita.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

In den späten 1240er Jahren traf Salimbene auf Gerhard von Borgo San Donnino und seinen Begleiter Bartholomeus Giusculus, *duo fratres totaliter Ioachitae*, wie er zu verstehen gibt, die diesbezüglich großen missionarischen Eifer an den Tag legten: Sie waren im Besitz einer Sammlung seiner Bücher, darunter der pseudo-epigraphische Jeremias-Kommentar, und sie hielten Salimbene hartnäckig dazu an, diese Schriften zu studieren und sich in Joachims Lehren zu versenken.[37] Der Chronist, der das künftige tragische Schicksal Gerhards von Borgo San Donnino bereits kennt, als er diesen Bericht schreibt, kritisiert rückblickend dessen Starrsinn und erinnert sich, damals gewarnt worden zu sein: Glaube diesen Joachiten nicht, sie beunruhigen die Brüder nur mit ihren Lehren.[38]

Wenig später begegnete Salimbene Hugo von Digne, den er ebenfalls als großen Joachim-Verehrer kennen gelernt bzw. dessen Ruf als solchem er 1248 nach Frankreich gefolgt war, und er beschreibt dessen gelehrten ‚Debattierclub' in Hyères in der Provence, vor dem er über Joachims Lehren dozierte.[39]

---

37 Salimbene Parmensis: *Cronica,* 1966 [S.339 & S.340]: […] *habitarem Pruvini, erant duo fratres totaliter Ioachite, qui me totis nisibus ad doctrinam illam trahere conabantur; quorum unus erat de Parma et dicebatur Bartholomeus Giusculus* […]. *Alius erat frater Ghirardinus de Burgo Sancti Donini* […] *et erat morigeratus iuvenis, honestus et bonus, hoc excepto, quod nimis fuit obstinatus in dictis Ioachym et similiter proprie opinioni inseperabiliter adhesit. Hi duo sollicitabant me ut scriptis abbatis Ioachim crederem et in eis studerem. Habebant enim Expositionem Ioachim super Ieremiam et multos alios libros.*

38 Salimbene Parmensis: *Cronica,* 1966 [S.341]: *Frater Salimbene, noli credere istis Ioachitis, quia ipsi turbant fratres suos cum sua doctrina.* Zu Salimbenes Beurteilung Gerhards von Borgo San Donnino im Zusammenhang mit dem Skandal um den *Liber introductorius in Evangelium aeternum* vgl. auch weiter unten, Kapitel 2.3. „divulgavit stultitiam suam“ – Der Liber introductorius in Evangelium Aeternum und die ‚Einfalt' des Gerhard von Borgo San Donnino.

39 Salimbene Parmensis: *Cronica,* 1966 [S.339]: *Et erant ibi multi notarii et iudices atque medici et alii litterati, qui diebus sollemnibus ad cameram fratris Hugonis conveniebant, ut de doctrina abbatis Ioachim audirent ipsum loquentem atque docentem et exponentem sacre Scripture misteria et predicentem futura. Erat enim magnus Ioachita et omnes libros abbatis Ioachim de grossa littera habebat.* Bei Salimbene wird Hugo von Digne konstant als *magnus,* gelegentlich sogar als *maximus Joachita* gekennzeichnet, und als jemand vorgestellt, der keine Gelegenheit ungenutzt lässt, sich über Joachims Lehren zu verbreiten. Ansonsten ist von diesem Hugo nicht genug bekannt, wie schon Bloomfield/Reeves: *The Penetration of Joachism into Northern Europe,* 1954 [S.786] konstatierten, um zu klären, „wherein his Joachism consisted.“ Aus der zitierten Passage geht jedenfalls hervor, dass er eine Sammlung von Joachims Schriften *de grossa littera* besaß und dass er sich davon zur prophetischen Erschließung künftiger Geschicke inspirieren ließ. Die Zuschreibung ‚Joachit' beinhaltet bei Salimbene genau auch diese Neigung zu Prophetien und endzeitlichen Spekulationen. Soweit bekannt hat Hugo von Digne für sich selbst nie visionäre Gaben reklamiert: Vor dem Konsistorium unter Innozenz IV., der ihn als *successor* […] *abbatis Ioachim in prophetiis et magnus Ioachita* anspricht, bekennt er sich vielmehr

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Besonders aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist eine Passage, in der Salimbene die Begegnung Hugos von Digne mit einem Dominikaner rekapituliert, der Zweifel an Joachims Lehren angemeldet hatte, worauf sich ein dramaturgisch ausgefeilter Schlagabtausch anschließt, bei dem der Chronist mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit im Nachhinein kompositorisch eingegriffen hat:

> Tu es ille qui de doctrina Ioachym dubitas?" Respondit frater Petrus: „Vere ego sum." Cui dixit frater Ugo: „Legisti unquam Ioachym?" Respondit frater Petrus: „ Legi et bene legi.[40]

Selbst der Dominikaner, der sich hier ausdrücklich zu seinen Zweifeln an Joachim bekennt, gibt zu verstehen, diesen gelesen zu haben, und zwar *bene legi*, also gründlich. Daraus folgt, dass Joachim von Fiore auch in einem Milieu, in dem er nicht nur Anhänger hatte, zur Kenntnis genommen und rezipiert wurde. Der zeitgenössische Diskurs sah sich also zu einer Auseinandersetzung mit Joachims Vermächtnis veranlasst: Die semantischen Angebote, die im Zuge dieser Auseinandersetzung generiert wurden, waren noch keinesfalls konsensfähig, vielmehr scheinen sie in diesem Stadium polarisiert und Kontroversen provoziert zu haben. Aber sie wurden offenbar immerhin, und das ist perspektivisch entscheidend, nachgefragt. Der dominikanische Skeptiker gestattet sogar einen Einblick in die Art von Problemen, für die sich Joachim als Lösung anbot, auch wenn die *Qualität* dieser Lösung gerade zur Debatte stand. Er fordert Hugo von Digne nämlich auf, mit Joachims Methoden aus dem Propheten Jesaja zu belegen, dass Friedrich II. im Alter von 70 Jahren eines natürlichen Todes sterben werde:

---

bescheiden dazu, *non sum propheta nec filius prophete, sed credo prophetis.* Siehe Salimbene Parmensis: *Cronica,* 1966 [S.332]. Vgl. zu Hugo von Digne vor allem Accrocca: *Escatologia e francescanesimo,* 2004 [S.75ff.]. Hier wird betont, sein Hauptinteresse habe nie Joachims Lehren gegolten, sondern stets der franziskanischen ‚Sache', also der Rückbesinnung und Verpflichtung auf die Ansprüche des Ordensgründers. Hugo wird in Salimbenes Chronik in den höchsten Tönen gelobt, darunter mehrfach als *unus de maioribus*. Siehe Salimbene Parmensis: *Cronica,* 1966 [S.324]: *Hic erat unus de maioribus clericis de mundo et sollemnis predicator et gratiosus tam clero quam populo et maximus disputator et paratus ad omnia. Omnes involvebat, omnibus concludebat, linguam disertissimam habebat et vocem tamquam tube sonantis et tonitrui magni et aquarum multarum sonantium, cum decurrunt per preceps. Nunquam inculcabat, nunquam cespitabat, semper ad omnem responsionem erat paratus. Mirabilia dicebat de celesti curia, id est de gloria paradisi, et terribilia de infernalibus penis.* Vgl. zum Ganzen auch Troncarelli: *Magnus Joachita: Ugo di Digne e Giovanni da Parma,* 2008.

40 Salimbene Parmensis: *Cronica,* 1966 [S.344].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

> […] quod probes michi per Ysaiam, sicut docet Ioachym abbas, quod vita Friderici imperatoris in LXX annis debeat terminari, et quod non possit interfici nisi a Deo, id est non morte violenta, sed naturali.[41]

Das Bild, das bei Salimbene schließlich von den mit der franziskanischen Joachim-Aneignung verbundenen Debatten gezeichnet wird, bestätigt die oben bereits vorweggenommene Diagnose, dass die Anschlussfähigkeit seiner ‚Theorien' zur Erschließung von Welt und Geschichte in diesem Stadium noch so gut wie *nichts* mit dem zu tun hatte, was im Nachhinein regelmäßig dafür verantwortlich gemacht worden ist. Die *renovatio mundi* und die Vollendung der irdischen Geschichte zum Status des Heiligen Geistes hat die ‚Joachiten' – jedenfalls die ‚Joachiten' in Salimbenes Umfeld – nicht beschäftigt. Ihr ‚Joachim' war für Prophezeiungen bevorstehender apokalyptischer Verwerfungen zuständig, für Identifikationsangebote und Feindbilder in der Krise und zur Orientierung und Selbstvergewisserung in Zeiten abnehmender Heilsgewissheit und wachsender religiöser Eigenverantwortung.[42]

Eine weitere Person, die in ihrer Eigenschaft als ‚Joachit' bei Salimbene besonders hervorgehoben wird, ist der 1247 zum Generalminister gewählte Johann von Parma. Bei diesem Mann verortete Moynihan „a critical and still very mysterious intersection of Franciscanism and Joachism.“[43] Der Chronist des Minoritenordens schätzte und verehrte ihn außerordentlich.[44] Seine spätere Abdankung nimmt er zum Anlass einer entsprechenden Würdigung: Zehn Jahre lang habe Johann den Orden vorbildlich regiert (*laudabiliter rexit*).[45] Als

41 Salimbene Parmensis: *Cronica,* 1966 [S.345]. Hugo nimmt diese Herausforderung an. Siehe Salimbene Parmensis: *Cronica,* 1966 [S.347]: *Quod autem Fridericus non ab homine interfici debeat, sed tantum a Deo, sic dicit Ys. XXXI* […]. Hugo wird zitiert mit Jes 31, 8: *Assur wird fallen durch das Schwert, doch nicht durch das eines Mannes* […]. In diesem Kontext wird bei Salimbene [S.349] schließlich auch die Prophetie des *Merlinus Anglicus* herangezogen, worauf sich eine Diskussion über die Legitimität außerbiblischer Prophetien anschließt.

42 Vgl. auch Reeves: *The Influence of Prophecy*, 1969 [S.184f.], die diese Eigentümlichkeit in der so genannten ‚ersten Phase des Joachimismus' zwar zur Kenntnis nahm, aber die daraus keinen Standpunkt entwickelte, der die vermeintliche Bedeutung der *renovatio mundi* für Joachims Popularität relativierte: „The curious thing about these conversations is that they turn entirely on Joachim's prophecies of the crisis and Antichrist, and not at all on the ushering of the third status. […] So far as the evidence goes, this group in Provence seems still to belong to what we have called the first phase of Joachimism, in which emphasis is placed on the pattern of twos and the crisis of history rather than on the pattern of threes and the *renovatio mundi.*“

43 Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.140].

44 Vgl. nur Salimbene Parmensis: *Cronica,* 1966 [S.434].

45 Salimbene Parmensis: *Cronica,* 1966 [S.450].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

er im Jahre 1257 vor dem Generalkapitel seinen Rücktritt erklärte, hätten die dort Versammelten diesen erst durchaus nicht akzeptieren wollen. Auf ihr Ersuchen hin habe er als geeigneten Nachfolger Bonaventura genannt, der den Orden dann auch 17 Jahre lang geführt und viel Gutes getan habe.

Soweit liest sich der Bericht als das persönliche Drama eines in die Jahre gekommenen und seines Amtes überdrüssigen Mannes.[46] Andererseits ist bekannt, dass Johann von Parma für den Papst untragbar geworden war, weil Gerhard von Borgo San Donnino mit seinem *Liber introductorius* dem franziskanischen ‚Joachimismus' einen rechten Bärendienst erwiesen hatte und weil der Generalminister für seine diesbezüglichen Neigungen offenbar bekannt war, wenngleich neben Salimbenes Chronik keine andere Quelle darüber Auskunft gibt. Auf heftigen Druck Papst Alexanders IV. sah er sich schließlich zur Abdankung gezwungen.[47] Neben Gerhard von Borgo San Donnino war Johann von Parma damit einer der ersten Franziskaner, die ihre Sympathien für den berühmten Abt von Fiore einigermaßen teuer bezahlten.

Die aus der zeitgenössischen Perspektive besonders verwertbaren Bestandteile von Joachims Lehren waren zu diesem Zeitpunkt bereits tief eingesickert. Sowohl in der franziskanischen Selbstwahrnehmung als auch in der faktischen und intendierten Fremdwahrnehmung des franziskanischen Mönchtums war die Überzeugung geläufig und fest etabliert, dass die Minoriten einen der beiden Orden repräsentierten, die Joachim in der verantwortungsvollen Position gesehen hatte, nach dem Vorbild von Henoch und Elia die bevorstehende apokalyptische Krise zu transzendieren. Mit gleichem Recht konnte der 1216 vom Papst bestätigte Predigerorden den Anspruch auf dieses eschatologische Identifikationsangebot für sich geltend machen. Die zeitgenössische Einschätzung der Bettelorden respektierte dieses Privileg: Die Mendikanten galten sich selbst und ihren Zeitgenossen gemeinhin als die Erfüllung von Joachims Prophezeiung.[48]

---

46 Ähnlich auch Braisch: *Eigenbild und Fremdverständnis*, 2010 [S.124], die Salimbenes Darstellung vor allem mit dem eindringlichen Bericht über die erzwungene Abdankung des Elias vergleicht. Vgl. ebenfalls noch Accrocca: *Escatologia e francescanesimo,* 2004 [S.85].

47 Vgl. Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.31], sowie Feld: *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*, 1994 [S.487f.] und Accrocca: *Escatologia e francescanesimo,* 2004 [S.87ff.].

48 Siehe Reeves: *The Influence of Prophecy*, 1969 [S.146]: „By the mid-thirteenth century Joachim's prophecies of two new orders of spiritual men were being appropriated by both Dominicans and Franciscans." Sowie ebd. [S.147f.]: „The Mendicants were commonly held to fulfill Joachim's prophecy. […] The Mendicants were not, in general, concerned to understand Joachim's view of history […]; their desire was to appropriate a jewel of fame for the crown of their founders. Yet some caught the excitement of the cast for a decisive role in history. Even less temperamentally sympathetic Dominicans were infected." Vgl. auch McGinn: *Apocalypticism and Church Reform,* 2003 [S.284f.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Dies zeigte sich eindrücklich, als die Oberen der beiden Orden – der zum fraglichen Zeitpunkt noch als Generalminister amtierende Johann von Parma und sein dominikanischer Amtskollege Humbert de Romanis – in einem gemeinsam verantworteten Rundschreiben an ihre Mitbrüder die ehrgeizige Botschaft verkündeten, Gott habe in diesen Tagen, am Ende der Zeit, ihre beiden Orden für das Heilswerk erweckt.[49] Diese Einlassungen sind vor dem Hintergrund des damals scharf geführten Pariser Mendikantenstreits als eine wesentliche gemeinsame Verteidigungsstrategie der beiden neuen Orden gegenüber dem Weltklerus zu bewerten. Zur Autorisierung und Plausibilisierung ihrer ausgezeichneten und höchst anspruchsvollen apokalyptischen Mission als „zwei strahlende Lichter der Kirche“ und als „zwei Sterne der Sybille“ bedienten sich die Formulierungen dieser Enzyklika bei Joachims Vorlagen:

> Hii sunt, […] duo magna luminaria, que lumine celesti sedentes in tenebris et umbra mortis ubique terrarum illuminant et illustrant. […] Hii sunt duo cherubini […], […]duo ubera sponse […], […] duo filii olei splendoris, qui assistunt dominatori universe terre[…], […] duo testes Christi, qui saccis amicti iam predicant et testamentum perhibent veritati. […] ille due stelle lucide, que secundum Sibillinum vaticinium habentes species quatuor animalium in diebus novissimis nomen Agni vociferant in directione humilitatis et voluntaria paupertate.[50]

Der Text verzichtet zwar auf jegliche direkte Erwähnung Joachims, aber der Bezug liegt bei diesen charakteristischen Bildern auf der Hand. Als Gerard de Fracheto wenig später die vermeintliche Prophezeiung Joachims von Fiore in seine Sammlung von Kurzviten über die Anfänge des Dominikanerordens aufnahm, wurde ihr damit ebenfalls eine Art offizieller Segen zuteil.[51] Auf

---

49 […] *novissime diebus istis in fine seculorum duos nostros ordines in ministerium salutis* […]. Siehe Wadding: *Annales Minorum,* Bd.3, 1931 [S.429–432]. Ebenfalls Reichert [Hrsg.]: *Litterae encyclicae magistrorum generalium ordinis praedicatorum*, 1900 [S.25f.]. Der Brief datiert auf 1255.

50 Reichert: *Litterae encyclicae magistrorum generalium ordinis praedicatorum*, 1900 [S.25f.] Reeves: *The Influence of Prophecy,* 1969 [S.146f., Anm.1] wies die einschlägigen Stellen bei Joachim nach, vornehmlich im *Liber Concordie* und in der *Expositio in Apocalypsim.* Auch Humberts *Legenda Sancti Dominici* weist Reeves [ebd., S.147] zufolge solche Anklänge auf.

51 Gerard de Fracheto: *Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum*, 1896 [S.13]: *Joachim eciam abbas et institutor florensis ordinis de ipso predicatorum ordine in multis libris et locis scripsit; et habitum monuit fratres suos, ut post mortem suam, cum talis ordo exsurgeret, susciperent eum devote. Quod et fecerunt: recipientes fratres cum cruce et processione quando primo venerunt ad eos.* Der Dominikaner Vinzenz von Beauvais hatte in seinem 1246 fertiggestellten

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

franziskanischer Seite adoptierten diese Prophetie zuerst der erste Fortsetzer der Erfurter Minoritenchronik und, etwas ausführlicher noch, die *Flores temporum*.[52] Schon der erste Franziskus-Biograph Thomas von Celano sah in „der herrlichen und ruhmvollen Sendung zweier Orden" ein „Vorzeichen für etwas Großes in nächster Zukunft", und einen Aufruf an die Welt, wie er seit der Zeit der Apostel nicht mehr ergangen war.[53]

Für die von diesem eschatologischen Identifikationsangebot schon früh gesteuerte Fremdwahrnehmung spricht im Falle der Franziskaner die noch zu Lebzeiten ihres Stifters auftauchende Artikulation der Auffassung, dass der neuen Ordensgemeinschaft die Rolle der erwählten Gruppe von Gerechten zufalle, die vor dem Weltende noch viele Seelen retten könnten. Als einer der ersten hat der Bischof von Akkon, Jakob von Vitry, im Jahre 1216 diese Erwartung geäußert.[54] Besonders die innerfranziskanische Rezeption dieser Prophetie ging eine fruchtbare Allianz mit der Konzeptualisierung des Ordensgründers

---

Speculum historiale bereits Passagen aus Pseudo-Joachims *Super Hieremiam* zitiert, aber noch ohne Joachim explizit als Propheten des Predigerordens auszuweisen. Siehe dazu etwa Schürer: *Das Exemplum*, 2005 [S.196 & f.], der konstatiert: „Mit seinem Exemplum trug Gerardus de Fracheto entscheidend dazu bei, Joachim von Fiore im kollektiven Gedächtnis des Dominikanerordens zu verankern und präsent zu halten. Spätere dominikanische Historiographien, die ebenfalls die Prophezeiung des Predigerordens durch Joachim berichten, greifen aller Wahrscheinlichkeit nach auf seine Schilderung zurück." Vgl. neuerdings auch Wesjohann: *Mendikantische Gründungserzählungen*, 2012 [hier bes. S.401 & 428]. Zum Ganzen ebenfalls Rainini: *I predicatori dei tempi ultimi*, 2002. Zur Joachim-Rezeption bei den Dominikanern vgl. auch nach wie vor Reeves: *The Influence of Prophecy,* 1969 [S.161ff.].

52 Vgl. Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica*, 2006 [S.265], sowie Schmolinsky: *Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita*, 1991 [S.7]. Ebenfalls noch immer Reeves: *The Influence of Prophecy,* (1969) 1993 [S.72f. & 149].

53 Thomas von Celano: *Tractatus de miraculis beati Francisci.* Zitat bei Bösch: *Franz von Assisi – Neuer Christus*, 2005 [S.115].

54 Jakob von Vitry, Brief 1, ed. Huygens, Robert B.C.: *Lettres de Jacques de Vitry. Edition critique.* Leiden 1960 [Brief 1, S.75f.]: *Vnum tamen in partibus illis inveni solatium, multi enim utriusque sexus divites et seculares omnibus pro Christo relictis seculum fugiebant, qui Fratres Minores et Sorores Minores vocabantur. A domino papa et cardinalibus in magna reverentia habentur, hii autem circa temporalia nullatenus occupantur, sed ferventi desiderio et vehementi studio singulis diebus laborant* (…). *Ipsi autem secundum formam primitive ecclesie vivunt, de quibus scriptum est: ‚multitudinis credentium erat cor unum et anima una'. De die intrant civitates et villas, ut aliquos lucrifaciant operam dantes actiones; nocte vero revertuntur ad heremum vel loca solitaria vacantes contemplationi. Mulieres vero iuxta civitates in diversis hospitiis simul commorantur.* (…) *Credo autem quod in opprobrium prelatorum, qui ‚quasi canes' sunt ‚muti non valentes latrare', dominus per huiusmodi simplices et pauperes homines multas animas ante finem mundi vult salvare.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

und seiner historischen Mission ein.[55] Im Zuge dieser Entwicklung, die von den Päpsten gutgeheißen und befördert wurde, kam Franz von Assisi schließlich zu ungeahnten und beispiellosen apokalyptischen Ehren.[56]

Mira circa nos, die Kanonisationsurkunde Gregors IX. (Juli 1229), traf entsprechende Festlegungen, hinter die anschließend nicht mehr leicht zurückgegangen werden konnte. „Als sich die Gottlosigkeit wie ein Brand ausbreitete und die Mauer des Weinberges einzustürzen drohte“, so heißt es dort, habe der Herr „in der elften Stunde seinen Diener Franziskus herbeigerufen und ihn in seinen Weinberg gesandt, um die Dornen auszureißen“. Der Heilige habe eine innere Stimme vernommen und sei, erfüllt mit göttlicher Gnade, aufgestanden, „um die Fesseln der Welt zu sprengen“.[57] Die Wendung *in hora undecima* beinhaltet ein klares Bekenntnis zu den genuin apokalyptischen Dimensionen der kirchengeschichtlichen Zäsur, die in Franziskus hineingelesen wurde. Das Endzeitbewusstsein, das sich hier artikuliert, wird noch aufgefangen von der katholischen Kirchenidee, aber wie sich später zeigen sollte, war genau dieses Bewusstsein imstande, die Integrität dieser Idee von innen heraus zu

55 Vgl. dazu vor allem Accrocca: *Escatologia e francescanesimo,* 2004, sowie erneut Ders.: *Un ribelle tranquillo*, 2009 [S.249–274, hier S.249]: Bereits kurz nach Franziskus‘ Tod begann sich innerhalb des Ordens die Gewissheit „del ruolo provvidenziale assegnato dall’Altissimo a Francesco ad alla sua famiglia religiosa“ durchzusetzen. In diesem Zusammenhang ist zunächst die Enzyklika anlässlich des Todes des Ordensstifters zu erwähnen, die Franziskus bereits als „un altro Mosè, un altro Giovanni Battista e un altro Elia“ feiert. Vgl. dazu noch Accrocca: *La lettera* (*o le lettere*) *di frate Elia*, 2003. Dieses Dokument analysiert auch Cusato: *Francis of Assisi*, 2009 [S.21ff.]. Hier wird die Schlüsselfunktion von Moses und besonders Aaron für das franziskanische Selbstverständnis betont, vgl. nur ebd. [S.24]: „Francis, in short, has become the new Aaron, the high priest of the New Israel.“ Über den ersten prominenten Franziskus-Biographen Thomas von Celano fanden die in diesen Dokumenten etablierten Motive Eingang in die Tradition der franziskanischen Selbstdarstellung und Selbstwahrnehmung.

56 Zur Kanonisation vgl. bes. Paciocco: *Sublimia negotia*, 1996. Vgl. zudem noch Schenkluhn: *San Francesco in Assisi*, 1991. Insgesamt zu der besonderen eschatologischen Rolle, die den Minoriten seitens des Papsttums zugestanden wurde, vgl. Accrocca (wie Anm.55).

57 Sbaraglia, Giovanni Giacinto [Hrsg.] *Bullarium Franciscanum*, Bd.1: *Ab Honorio III. ad Innocentium IV.* Rom 1759 [42b]: *Ecce in hora undecima Dominus, qui cum Diluvii aqua Terram deleret, justum per lignum contemptibilem gubernavit; super sortem justorum virgam peccantium non relinquens, excitavit servum suum Beatum Franciscum virum utique secundum cor suum, apud cogitationes divitum lampadem quidem contemptam, sed paratam ad tempus statutum illam in vineam suam mittens, ut ex ipsa spinas et vepres evelleret, prostratis illam impugnantibus Philisthaeis illuminando Patriam, et reconcillaret Deo exhortatione sedula commonendo …* Vgl. auch die Übersetzung bei Berg/Lehmann [Hrsg.]: *Franziskus-Quellen*, 2009 [S.1631]. Der Text ist oft interpretiert worden, dabei wurden unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt. Vgl. hier den Überblick bei Krafft: *Papsturkunde und Heiligsprechung*, 2005 [S.323, mit Anm.81].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

zersetzen.[58] Gregor IX. bekräftigte die herausragende heilsgeschichtliche Bedeutung des Mendikantentums „in der elften Stunde" abermals in der Kanonisationsurkunde, mit der er 1234 der Christenheit die Heiligsprechung des Dominikus bekanntgab. „Als der Tag zur Neige ging", so heißt es auch hier, „als die Nächstenliebe erkaltete und die Rechtschaffenheit nachließ, als der Weinberg verwüstet und mit Unkraut durchsetzt war", habe Gott mit den Orden der Prediger- und Minderbrüder auserwählte Führer in den gemeinsamen Kampf geschickt.[59] Sowohl das Erkalten der Nächstenliebe als auch das Überhandnehmen der Gesetzlosigkeit sind apokalyptische Chiffren aus dem Matthäusevangelium.[60] Damit hatte die Kirche bereits in der zweiten Ordensgeneration wesentliche Aspekte mendikantischer Selbst- und Weltdeutung offiziell gebilligt und legitimiert.

Es ist gelegentlich erwogen worden, ob die Feder, mit der Gregor IX. bei diesen Gelegenheiten das apokalyptische Erwählungsnarrativ unterzeichnete, mit ‚joachimitischer' Tinte getränkt war.[61] Das ist aufgrund seiner rigiden Ordenspolitik, die mit der Bulle *Quo elongati* (1231) die Franziskaner vom geistlichen Vermächtnis ihres Gründers entschlossen distanzierte, auch eher fragwürdig, aber es ist immerhin sicher, *dass* sich dieser Papst an der posthumen literarischen Verklärung des Franziskus nicht unmaßgeblich beteiligt hat. Jacques Le Goff hielt sogar dafür, für seinen zu Ehren des Heiligen verfassten lyrischen Hymnus *Caput draconis ultimum* stehe Gregor IX. bezüglich dieses Prozesses „der Dichterloorbeer" zu.[62]

Den unter Joachims Einfluss stehenden Jüngern galt der *Poverello* als niemand geringeres als der Vorbote der dritten Weltzeit und damit des letzten Kapitels der irdischen Geschichte. Dieser Vorstellungskreis wurde um die später sehr populär gewordene Deutung Franziskus' auf den Engel des sechsten

58 Vgl. auch Benz: *Ecclesia spiritualis*, (1934) 1964 [S.86].

59 *Fons sapientiae* (Juli 1234), ediert bei Tugwell: *Humberti de Romanis Legendae sancti Dominici*, 2008 [S.563–75]. Für eine inhaltliche Analyse vgl. nur Canetti: *L'invenzione della memoria*, 1996 [S.111ff.], sowie Ertl: *Religion und Disziplin*, 2006 [S.46ff.].

60 Mt 24, 12: *Und weil die Missachtung von Gottes Gesetz überhandnimmt, wird die Liebe bei vielen erkalten.*

61 Armstrong: *„Mira circa nos"*, 1984 [S.401] erwog dies angesichts der Wendung *hora undecima.* Nicht direkt überzeugt davon ist Accrocca: *Un ribelle tranquillo,* 2009 [S.252].

62 Le Goff : *Franz von Assisi*, 2006 [S.146]. Der Hymnus ist inspiriert von Psalm 74, 14: *Ja, du hast dem Seeungeheuer die Köpfe abgehauen und es den Wüstentieren zum Fraß vorgeworfen.* Siehe zur eschatologischen Pointierung vor allem Accrocca: *Un ribelle tranquillo,* 2009 [hier S.254]: „L'affermazione della funzione escatologica di Francesco non poteva essere più chiara e decisa." Vgl. dazu auch noch unten, die Darstellung mit Anm.516.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Siegels aus Offb 7,1–17 erweitert.[63] Gerhard von Borgo San Donnino hat den apokalyptischen Engel mit dem Zeichen des lebendigen Gottes offenbar in diesem Sinne mit Franziskus gleichgesetzt.[64] Bei Ubertino von Casale wird die erstmalige Konkretisierung dieser Auffassung (*quod sextum signaculum in Francisco et eius statu accipiat ortum*) allerdings mit Johann von Parma in Verbindung gebracht.[65] Das *Siegel des lebendigen Gottes* wurde später auf die Wundmale gedeutet, und diese markierten den Beginn einer „Verklärung“ (Bösch), wie sie im Christentum, abgesehen vielleicht von der Mutter Gottes, keinem Menschen in vergleichbarem Ausmaß zuteil wurde.[66]

---

63 Offb 7, 2–3: *Dann sah ich vom Osten her einen anderen Engel emporsteigen; er hatte das Siegel des lebendigen Gottes und rief den vier Engeln, denen die Macht gegeben war, dem Land und dem Meer Schaden zuzufügen, mit lauter Stimme zu: Fügt dem Land, dem Meer und den Bäumen keinen Schaden zu, bis wir den Knechten unseres Gottes das Siegel auf die Stirn gedrückt haben.*

64 Denifle: *Das Evangelium aeternum*, (1885) 1955 [S.101]: *Item in xxii capitulo versus finem ponit hec verba: ‚Usque ad illum angelum, qui habuit signum die vivi, qui apparuit circa M.CC. incarnationis dominice‘, quem angelum frater Gerardus vocat et confitetur sanctum Franciscum.* Vgl. auch Reeves: *The Influence of Prophecy*, (1969) 1993 [S.176, Anm.3], sowie Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.122 & S.287] und Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom,* 1993 [S.17]. Die traditionelle Offenbarungsexegese deutete den apokalyptischen Engel des sechsten Siegels auf Christus. Joachim von Fiore war in dieser Angelegenheit nicht ganz entschlossen. Das Zeichen des lebendigen Gottes deutete er in der *Expositio in Apocalypsim,* (Venedig 1527) 1964 [fol.131^{r}] als das Kreuz: *Signum vero Die vivi, crucem domincam esse puto* […]. Er erwog, dieser Engel könne Christus sein, dessen Herkunft aus dem Osten bzw. vom Sonnenaufgang her auf seine Auferstehung von den Toten anspielen könnte: *Expositio in Apocalypsim,* (Venedig 1527) 1964 [fol.120^{v}]. Gleichzeitig zog er [ebd.] in Betracht: *Quod si angelus iste romanus Pontifex intelligendus est, secundum quod et velle videtur in spiritu ascensio illa Zorobabelis de Babylone, sub quo reedeficatum est templum domini* […]. In dieser Einlassung ist wahrscheinlich sein prominentester Beitrag zur Entstehung der später populär gewordenen Engelpapsterwartung zu sehen. Zorobabel (oder Serubbabel) war ein im babylonischen Exil geborener Enkel des 597 v. Chr. verschleppten Königs von Juda. Nachdem die Perser das neubabylonische Reich unterworfen hatten, wurde er Statthalter von Juda. Nach der biblischen Überlieferung führte er die Juden dorthin zurück und begann mit dem Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem.

65 Ubertino von Casale: *Arbor vitae crucifixae Jesu*, (1485, reprint). With an introduction and bibliography by Charles T. Davis. (Monumenta politica et philosophica rariora, Serie 1, Nr.4) Turin 1961 [S.422].

66 Zitat bei Bösch: *Zwischen Orthodoxie und Häresie*, 2009 [S.133]. Vgl. auch dessen Monographie *Franz von Assisi – neuer Christus*, 2005. Der ‚Klassiker‘ bezüglich der auf Franziskus projizierten herausragenden heilsgeschichtlichen Bedeutung ist Benz: *Ecclesia spiritualis*, (1934) 1964. Vgl. ebenfalls Emmerson: *The Legenda Maior*, 1992 [hier bes. S.37]. Der Legende zufolge, die noch heute in den meisten Franziskus-Biographien zugrunde gelegt wird, erhielt Franziskus 1224, zwei Jahre vor seinem Tod, auf dem toskanischen Berg La Verna in der Folge einer Engelserscheinung durch göttlichen Eingriff die fünf Kreuzigungswunden Christi. Die Historizität der Stigmatisierung ist umstritten, in neuerer Zeit wurde sie

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Die Auseinandersetzung mit den daraus folgenden gewagten Überhöhungen, die die Bedeutung der zentralen Erlösergestalt des Christentums zu relativieren drohten, war eine der Herausforderungen, die Bonaventura als Nachfolger des abgesetzten Generalministers Johann von Parma zu bewältigen hatte. Indem er in seiner offiziellen Franziskus-Vita der Gleichsetzung Franziskus' mit dem apokalyptischen Engel des sechsten Siegels beipflichtete, gab er dieser semantischen Neuerung einen entscheidenden Impuls in Richtung Konventionalisierung.[67] Die geschichtstheologisch-eschatologische Deutung des Lebens des Heiligen ist der „rote Faden" (Zahner) seiner *Legenda Maior*.[68] Das bestätigen auch R.K. Emmerson und R.B. Herzman, die sogar dafür halten, dass es einigermaßen schwierig wäre, überhaupt eine Schrift zu nennen, die sich einer noch entschlosseneren ‚apokalyptischen Agenda' verschrieben hätte als Bonaventuras Franziskusbiographie.[69]

Die zentralen Aspekte der Franziskustheologie Bonaventuras hängen an dieser Identifikation des Heiligen mit dem Engel *ab ortu solis habentem signum Dei vivi* (Offb 7,2) und mit dem zurückgekehrten Elia.[70] Wie wohl einige

in Zweifel gezogen vor allem von Frugoni: *Franz von Assisi*, 1997 [vgl. vor allem S.162], vgl. auch ihre umfangreiche Auseinandersetzung mit der entsprechenden Überlieferung Frugoni: *Francesco e l'invenzione delle stimmate*, 1993. Es gibt keine Anhaltspunkte dafür, wie Franziskus selbst diese Wundmale gedeutet haben könnte, sofern sie überhaupt zu seinen Lebzeiten entstandene Realität sind. Zu diesem Schluss kam Manselli: *Franziskus*, 1995 [S.339]. Die Zweifel, die schon im Mittelalter an der offiziellen Legende und der Authentizität der Stigmatisation laut wurden, referieren sowohl Bösch: *Zwischen Orthodoxie und Häresie*, 2009 [S.122, Anm.5], als auch Vauchez: *Les stigmates de saint François.* Hier wird auch deutlich, dass das Papsttum des 13. Jahrhunderts den Tendenzen zur Leugnung der Stigmata entschlossen entgegensteuerte. Rückblickend, und das bestätigte ebenfalls Wesjohann: *Mendikantische Gründungserzählungen*, 2012 [S.234], ist zu konstatieren, dass die Stigmatisierung „das bedeutendste Element der Franziskushagiographie" wurde. Trexler: *The Stigmatized Body of Francis*, 2002 [S.490] spricht sogar von einer *conditio* „sine qua non of Franciscan legitimacy"

67 Zu Bonaventuras Franziskusbiographie vgl. zunächst Wesjohann: *Mendikantische Gründungserzählungen*, 2012 [S.106ff.]. Außerdem Emmerson/Herzman: *The Legenda Maior*, 1992, sowie Flood: *Franziskus und die Offenheit der Geschichte*, 2005.

68 Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.122].

69 Siehe Emmerson/Herzman: *The Legenda Maior*, 1992 [S.36]: „[i]t would be hard to find a work that calls attention to an apocalyptic agenda more clearly or more immediately than Bonaventure's Life of St. Francis […]."

70 Vgl. zur eschatologischen Bedeutung des Heiligen in Bonaventuras Franziskustheologie Burr: *Franciscan Exegesis*, 1989, aber vor allem auch Ratzinger: *Gesammelte Schriften*, Bd.2: *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, 2009 [S.470ff.]. Dazu Lehmann: *Das Franziskusbild Bonaventuras*, 2011 [hier S.129], der erklärt, was der spätere Papst Benedikt XVI. noch unter seinem bürgerlichen Namen im Anschluss an Bonaventura als „Franziskus-Ereignis" bezeichnet hat: Es meine nicht so sehr die ganz am Evangelium orientierte Lebensweise des Poverello, auch nicht seine Überzeugungskraft

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Franziskaner vor ihm und jedenfalls viele Franziskaner nach ihm sah Bonaventura in Franziskus ein „Zeichen der Endzeit, einen Gesandten Gottes, der innerhalb der bestimmt umgrenzten geschichtlichen Heilslinie eine genau festgelegte, unvertauschbare Stellung einnimmt.“[71] Joseph Ratzinger, der wohl als erster das beachtliche Ausmaß des Einflusses Joachims von Fiore auf die Geschichts- und Franziskustheologie Bonaventuras erkannte, hat diese Diagnose auch im Zusammenhang mit dessen Deutung des Heiligen auf den zurückgekehrten Elia bekräftigt:

> Der Name des Elias ermöglicht […] Anknüpfung an die Geschichtsprophetie Joachims von Fiore, der die biblische Eliaserwartung […] mit der apokalyptischen Vorhersage der zwei Zeugen (Apok 11,3ff.) verbindet und für den Beginn des dritten Zeitalters das Auftreten eines neuen Elias und Henoch prophezeit, eine Voraussage, die man in Franz und Dominikus erfüllt sehen konnte.[72]

Aus den uns vorliegenden Texten geht nicht klar hervor, dass Gerhard von Borgo San Donnino die Gleichsetzung des apokalyptischen Engels des sechsten Siegels mit Franziskus tatsächlich je explizit gemacht hat: Die Exzerptsätze

---

und/oder die durch ihn gewirkten Wunder, sondern vor allem meine es diese seine apokalyptische Rolle als Engel des sechsten Siegels: „Franziskus ist nicht einfach einer unter vielen Heiligen, ausgewiesen durch ein heiliges Leben und Wunder; er ist mehr. Er ist die Erfüllung einer biblischen Verheißung und gleichzeitig Prophet des Ordens der Endzeit, des *ordo seraphicus*.“

71 Ratzinger: *Gesammelte Schriften*, Bd.2: *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, 2009 [S.471]. Schon der Prolog der *Legenda* legt sich in dieser Hinsicht klar und deutlich fest: […] *ut vir hierarchicus curru igneo sursum vectus* […], *rationabiliter comprobatur venisse in spiritu et virtute Eliae. Ideoque alterius amici Sponsi, Apostoli et Evangelistae Ioannis vaticinatione veridica sub similitudine Angeli ascendentís ab ortu solis signumque Dei vivi habentis adstruitur non immerito designatus. Sub apertione namque sexti sigilli vidi, ait Ioannes in Apocalypsi, alterum Angelum ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei vivi* […]. Siehe Bonaventura Sanctus: *Legenda Sancti Francisci.* In: *Opera omnia* VIII. Quaracchi 1898 [504, #1]. In vollständiger Übersetzung bei Clasen: *Franziskus. Engel des sechsten Siegels*, 1962. S.251–385 [hier S.252]. Die Identifikation Franziskus' mit dem Engel des sechsten Siegels [Offb 7, 2] taucht in der *Legenda maior* insgesamt dreimal auf. Vgl. dazu Flood: *Franziskus und die Offenheit der Geschichte*, 2005 [Zitat S.99]: „Der Seraph und der Gekreuzigte hat Dich, Franziskus, markiert. Du bist der zweite Engel, der mit der Sonne aufgeht und das Zeichen des lebendigen Gottes führt.“ Zum prophetisch-apokalyptischen Franziskusbild speziell in Bonaventuras Prolog vgl. bes. Pellegrini: *Frate Francesco e i suoi agiografi*, 2004 [S.115–149].

72 Ratzinger: *Gesammelte Schriften*, Bd.2: *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, 2009 [S.472]. Schon bei Thomas von Celano wird Franziskus als *homo alterius saeculi* bezeichnet. Dazu Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.122, mit Anm.435].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

der Pariser Professoren berichten davon gar nichts, und das Protokoll von Anagni zitiert zwar eine Bemerkung aus dem *Liber Introductorius*, in der davon die Rede ist, dass besagter Engel „um 1200 der Menschwerdung des Herrn erschien", aber der anschließende Hinweis darauf, dass Gerhard diesen Engel als den heiligen Franziskus betrachte, wird nicht konkret belegt.[73] Bei Bonaventura ist diese Gleichsetzung dann erstmals in aller Ausdrücklichkeit bezeugt und über jeden Zweifel erhaben.[74] In der *Legenda Maior* hat Bonaventura zwar insgesamt noch der nicht weniger apokalyptisch ausgerichteten Deutung auf Elia den Vorzug gegeben, aber in den späteren *Collationes in Hexameron* liegt die Betonung eindeutig auf dem besagten Engel des sechsten Siegels. „Both these Identifications carried Joachimist overtones", wie schon Reeves treffend bemerkte, und hinsichtlich der Gleichsetzung mit dem apokalyptischen Engel verdeutlichte auch sie, dass mit Bonaventura eine neue Konventionalisierungsstufe erreicht war, indem sie konstatierte: „The fact, […] that this […] was acknowledged by Bonaventura and incorporated into the official legend made it safe for the orthodox […]."[75]

Damit verschaffte Bonaventura natürlich auch den potentiellen Ableitungen aus diesen Denkfiguren eine gewisse vorbehaltliche Legitimation, und allmählich öffnete sich der Diskurs auch für die Möglichkeit, mit der Bedeutung der zentralen Erlösergestalt des Christentums auch die exklusive Bedeutung der römisch-katholischen Kirche als zentraler Institution der Heils- und Gnadenvermittlung zu relativieren.[76]

---

73 Siehe oben, Anm.202. Vgl. auch Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.122 &216f.].

74 Das bestätigt Ratzinger: *Gesammelte Schriften*, Bd.2: *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, 2009 [S.473f. mit Anm.29].

75 Reeves: *The Influence of Prophecy,* 1969 [S.176]. Entsprechend hartnäckig hält sich diese Gleichsetzung in unzähligen Schriften der nächsten beiden Jahrhunderte. Vgl. etwa Da Campagnola: *L' angelo del sesto sigillo*, Rom 1971. Ebenfalls Wolff: *Der heilige Franziskus in Schriften und Bildern des 13. Jahrhunderts*, 1996 [hier besonders S.276]. Die außerordentliche Bedeutung der Tatsache, dass Bonaventura diese Identifikation aufgriff, betonte auch Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.175]: Hier zeige sich „the profound penetration of Joachim-inspired categories into the Franciscan self-understanding." Bösch: *Zwischen Orthodoxie und Häresie*, 2009 [S.142] betont, bei Bonaventura werde die Gleichsetzung Franziskus' mit dem Engel des sechsten Siegels „bloß noch als eine Allegorie" aufgefasst. Bezüglich dieser unterstellten Nüchternheit sind wohl Zweifel angebracht, auf jeden Fall aber versuchte Bonaventura, dieses Konzept „zur orthodoxen Glorifizierung des Ordensgründers nutzbar zu machen." Emmerson/Herzman: *The Legenda Maior*, 1992 [S.45] überzeugen mit ihrer Ansicht: „Without doubt […] the identification of the Angel of the sixth seal with Francis is fundamental to Bonaventure."

76 Bösch: *Zwischen Orthodoxie und Häresie*, 2009 [S.128ff., mit Anm.34ff.], der die Wundmal-Legende anhand ihrer redaktionsgeschichtlichen Entwicklung detailliert nachvollzieht, zeigt, dass „alle Grundlagen, um Franziskus zu einem neuen Christus und Heiland zu

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Die Anhänger eines möglichst unverdorbenen und rigiden franziskanischen Armutsideals verschärften später beide semantischen Fronten, sowohl die Erhöhung ihre Ordensgründers als auch die – wohlgemerkt aus einer Verteidigungshaltung entstandene – Herabsetzung der Kirche, namentlich die spiritualen Wortführer Petrus Johannis Olivi, Ubertino von Casale und Angelo Clareno sowie die Fratizellen und die provenzalischen Beguinen, die im ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhundert aktiviert wurden und sich erheblichen Repressionen seitens der Kirche ausgesetzt sahen.[77] Dass sich die Deutung des Franziskus auf den Engel des sechsten Siegels hervorragend für eine ideengeschichtliche Allianz mit der Schmähung der römisch-katholischen Kirche als der Hure Babylon anbot, liegt eigentlich auf der Hand. Ubertino verortet diesen schlagkräftigen Vorstellungs- und Argumentationszusammenhang schon bei Johann von Parma, den er im selben Atemzug mit der Glorifizierung des Franziskus auch eine unmissverständliche Invektive gegen die Kirche als *Babylon et meretrix et impudica* äussern lässt.[78]

Die Tendenz zur eschatologisch zugespitzten *Erhöhung* des Franziskus scheint also schon früh – wenn auch noch keinesfalls bei Bonaventura selbst – einhergegangen zu sein mit einer Tendenz zur apokalyptisch pointierten *Erniedrigung* der Kirche. Auf jeden Fall verdankt sich die kirchengeschichtlich einmalige und streitbare ‚Apotheose‘ dieses ersten kanonisch anerkannten stigmatisierten Heiligen zum *alter Christus* nicht unwesentlich dem geistesgeschichtlichen Vermächtnis Joachims von Fiore, das sich an diesem Punkt mit bestimmten franziskanischen Interessen ergänzte.[79] Den Franziskanern jedenfalls, die sich dieser Deutung annahmen, konnte die Kirche des *ersten Christus* unter diesen Umständen obsolet erscheinen. Die Erlösung durch Christus

---

erheben“, letztlich schon in Thomas von Celanos erster Franziskus-Vita (1228/29) enthalten waren. Bereits in seinem zweiten großen Werk (1246/47) prägte Thomas von Celano dann die Formeln von Franziskus als „Spiegel“, „Abbild“ und „Ebenbild“ Christi. Vgl. zu alldem auch Walz: *Thomas von Celano und Bonaventura*, 2002. Dass die Stigmatisierung des Franziskus bei Bonaventura selbst noch *nicht* die Gleichsetzung mit Christus begründet, betont Wesjohann: *Mendikantische Gründungserzählungen*, 2012 [S.248].

77 Vgl. nur Bösch: *Zwischen Orthodoxie und Häresie*, 2009 [S.133].

78 Ubertino von Casale: *Arbor vitae crucifixae Jesu* [422]: *quod in confusione vite et regule sue per transgressores filios et eius faventes malos prelatos debebat iniquitas ecclesie consumari. Illius inquit que non Hierusalem et sponsa Iesu nominatur, sed Babylon et meretrix et impudica; cuius iudicium clarificationem Christi vite plenissimam reddet: et pro cuius damnatione in sexta visione Apocalipsim tam solemne a sanctis cantatur Alleluia.*

79 Ihren Höhepunkt erreichte diese Apotheose Bösch: *Zwischen Orthodoxie und Häresie*, 2009 [S.133, mit Anm.57] zufolge in der 1385/90 entstandenen Schrift „Von den Gleichförmigkeiten zwischen dem Leben des seligen Franziskus und dem Leben des Herrn Jesus“ des Bartholomäus von Pisa. Die Bezeichnung *alter Christus* ist, so Bösch: *Zwischen Orthodoxie und Häresie*, 2009 [S.134, mit Anm.69], erstmals 1322/30 belegt.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

und das Neue Testament erwies sich als vorläufig und erneuerungsbedürftig und mit einem neuen Erlöser stand die Möglichkeit einer neuen Kirche im Raum.[80] Spiritualen, Fratizellen und Beguinen haben diese rettende Aussicht später tief verinnerlicht. Nicht von ungefähr begegnet in Bernard Guis Inquisitorenhandbuch aus den 1320er Jahren der Vorwurf, diese Häretiker bezeichneten die römische Kirche als Hure Babylon und hielten sie für ähnlich überholt wie dereinst das Judentum.[81] Diesen Vergleich mit der Ablösung der ‚Synagoge' hat übrigens auch Olivi gezogen, der ebenfalls für seine geradezu grenzenlose Franziskus-Verehrung bekannt wurde: Man führe sich nur seine Deutung der Stigmata vor Augen, die ihm als „Zeichen der völligen Umwandlung und Gleichgestaltung auf Christus hin und in Christus hinein" galten.[82] Die beispiellose Erhöhung des Heiligen steigerte sich bei Olivi sogar so weit, dass er die Erwartung dessen künftiger Parusie in Betracht zog.[83]

Das Phänomen der Stigmatisierungen als ‚Entdeckung' des 13. Jahrhunderts war eine konsequente Folge der so genannten christologischen Wende, des oft beschriebenen Wandels des Christusbildes hin zum *liebenden* und *leidenden* Erlöser, der sich mit seinem Gnadenangebot zur menschlichen Kreatur herabneigt und ihr auf diese Weise *nahe* kommt.[84] Von diesem Bild war bereits die Gründung der neuen Bettelorden inspiriert gewesen, die sich entschlossen hatten, ihre Lebensform des Apostolats außerhalb der kontemplativen Zurückgezogenheit traditioneller Orden zu praktizieren und die damit ein verbessertes

80 Benz: *Ecclesia spiritualis,* 1934 [S.111] sah hier eine Geschichtsanschauung am Werk, welche „die franziskanische Bewegung nicht als Ordensbewegung versteht, die unter dem Schutz und der Leitung der katholischen Kirche sich entfaltet, sondern die die franziskanische Bewegung als eine neue Religion mit einem neuen Christus und einer neuen Offenbarung auffasst."

81 Mollat [Hrsg.]: *Manuel de l'inquisiteur,* 1964 [Bd.1, S.144ff.]. Einschlägige Passagen bietet McGinn: *Visions of the End,* 1998 [S.218–21].

82 Zitat bei Bösch: *Zwischen Orthodoxie und Häresie*, 2009 [S.137, mit Anm.92].

83 Vgl. dazu Lewis: *Peter John Olivi*, 1999 [S.143].

84 Siehe Hamm: *Die „nahe Gnade",* 2004 [S.542]: „Seit dem Zeitalter Abaelards und Bernhards von Clairvaux gibt es einen breiten Strom der Theologie und Frömmigkeit, die in diesem Christusbild die Liebe Gottes finden: Gott erweist sich als der unendlich Liebende und Erbarmenreiche, indem er sich in die größte Niedrigkeit seiner Kreatur herablässt und ihrer Not schützend nahe ist. In die Nahpräsenz des Schmerzensmannes wird die hilfreiche Nähe der mitleidenden Maria und der ebenfalls passionsförmigen Heiligen mit einbezogen. Die Passion wird insofern zum zentralen, omnipräsenten und unendlich variationsreichen Inhalt aller Gnadennähe im Spätmittelalter. Sie steht im Mittelpunkt einer neuen Kultur der emotionalen Nähe […]." Die Verehrung seiner menschlichen Natur und die Kultivierung einer von Bußfertigkeit getragenen, hochgradig emotionalen Beziehung zu Jesus Christus und der Gottesmutter wurden zum gebräuchlichen Habitus und herausragenden Charakteristikum der spätmittelalterlichen Spiritualität. Vgl. etwa Cousins: *Die menschliche Natur Christi*, 1995 [hier bes. S.383].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

seelsorgerisches Angebot zu den Menschen in den Städten brachten.[85] Im Zuge dieser Entwicklung wurden Laien für ein ernsthaftes Büßerdasein in der Nachfolge Christi gewonnen und aus der Verinnerlichung und Intensivierung der Maßstäbe individueller Frömmigkeit resultierte unter anderem die alsbald einigermaßen verbreitete Neigung zur demütigen Verbeugung vor dem Leiden des Erlösers in der konkreten Gestalt der Kreuzigungswunden.[86] Franziskus verkörpert faktisch das Initial dieser Tradition, er ist aber selbst noch kein Teil von ihr. Seine Stigmata haben noch kaum Wesentliches mit dem Ausdruck persönlicher Passionsfrömmigkeit gemeinsam, als welcher das Phänomen der Stigmatisierung nach seinem Tod bei zahlreichen religiösen Enthusiasten auftauchte und verstanden wurde. Diese Spezialform intimer leidensmystischer Besessenheit wurde erst im Nachhinein auch auf Franziskus projiziert.[87] Wie Paul Bösch betont, sind die Stigmata des Franz von Assisi aber gerade nicht auf eine persönliche Leidensmystik ihres Trägers reduzierbar. Sie galten den Zeitgenossen als vollkommen einzigartig und nicht wiederholbar, als *singulare privilegium* und untrügliches Zeichen apokalyptischer Erwählung. Dieses Monopol wurde während der nächsten 400 Jahre von den Päpsten beharrlich verteidigt. Erst 1630 fielen die diesbezüglichen Schranken, als die Kirche auch der Katharina von Siena offiziell die Wundmale zuerkannte.[88]

Dieser noch lange unangefochtene Sonderstatus erklärt, weshalb die Franziskus-Verehrung in der Vorstellung kulminieren konnte, mit den

85 Siehe Hamm: *Die „nahe Gnade“,* 2004 [S.542].

86 Vgl. nur Daxelmüller: *„Süße Nägel der Passion“*, 2001 [hier S.84]: „Die mittelalterliche Weltsicht war konkret, realistisch und bedingungslos, der Körper Lernmittel noch bei der extremen Praxis des Nachvollzugs der Passion Christi.“ Entsprechend häufig berichten speziell die Texte der Mystiker von Visionen, in denen Jesus zum Mitleiden seiner Schmerzen aufgefordert habe.

87 So argumentiert bspw. noch Daxelmüller: *„Süße Nägel der Passion“*, 2001 [hier S.110], der die später leidenschaftlich und massenhaft kultivierte Neigung zur „Selbstkreuzigung“ schon bei Franziskus verortet: Dass die Kreuzigungswunden erst nach seinem Tod bekannt wurden, könnte seines Erachtens darauf verweisen, dass er [S.110] „am Ende seines Lebens die Passion Christi als Teil der äußersten Vergegenwärtigung und spirituellen Annäherung an sich selbst inszenieren und sich kreuzigen ließ“. Diese Hypothese bleibt reine Spekulation. In der Folgezeit sei dann – und diese Diagnose ist vollkommen unkontrovers – das Empfinden körperlicher Schmerzen immer mehr [S.121] „legitimer Bestandteil des religiösen Lebens“ geworden.

88 So Bösch: *Zwischen Orthodoxie und Häresie*, 2009 [S.123]. Das ‚Faktum‘ der Wundmale wurde bereits von Gregor IX. öffentlich anerkannt, nachdem er noch vor der 1228 erfolgten Heiligsprechung daran Zweifel gehegt haben soll. Alexander IV. approbierte dann die Legende der Stigmatisierung auf La Verna und drohte den Leugnern der Wundmale formell mit Amtsenthebung und Exkommunikation. Auch in den folgenden Jahrzehnten schärften zwei dem Orden nahestehende Päpste den Glauben an die Stigmata ein: Nikolaus III. und Nikolaus IV. Vgl. zu alldem auch Bösch: *Franz von Assisi,* 2005 [S.111f.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Stigmata sei an Franziskus' Leib das zentrale Geschehen der christlichen Heilsgeschichte – die Erlösung der Menschheit durch den Kreuzigungstod des Messias – wiederholt worden. Eine potenzielle Vielzahl solcher Stigmatisierungen hätte diesen Gedanken *ad absurdum* geführt. Aus der exklusiven Nähe zu Christus, die diese Wundmale bewirkten, konnten brisante Schlüsse gezogen werden. Die römische Kirche konnte ihre Legitimation als zentrale und alleingültige Institution der Heils- und Gnadenvermittlung verlieren – zumindest war ihr Anspruch darauf seit dem vermeintlichen Erlösungswerk des Franziskus neu verhandelbar. Deshalb konnte der *zweite Christus* von Assisi, dem Innozenz III. einstmals aufgrund seiner ausgeprägten Feinfühligkeit gegenüber den damals um sich greifenden religiösen Befindlichkeiten die Erlaubnis erteilt hatte, sein radikal-evangelisches Anliegen mit dem amtlichen Segen der Kirche zu verfolgen, ebendieser Kirche unter den Nachfolgern des nämlichen Papstes gefährlich werden.[89]

Die übersteigerte Franziskus frömmigkeit im Anschluss an die Stigmatisations-Legende war beileibe keine unzulässige ‚Randerscheinung' der franziskanischen Geschichte, und besonders Paul Bösch hat in jüngerer Zeit aufgrund dieser Beobachtung die schwer verdauliche, aber überzeugende These vertreten, dass Franziskus insofern rückblickens weniger als ‚harmloser' katholischer Heiliger und Ordensgründer denn als charismatischer Religionsstifter zu betrachten ist.[90] Der Prozess seiner Verklärung zum *alter Christus* offenbart die ganze hintersinnige Tragweite des apokalyptischen ‚Aufbruchs', der sich mit diesem Franz von Assisi ereignete, und der langfristig den Weg für einen ‚Ausbruch' aus der Kirche bahnte.[91]

An der erfolgreichen Inszenierung dieses Privilegs waren zudem verschiedene franziskanische Interessen beteiligt. Die unerbittliche Franziskus-Erhöhung war nicht nur im Sinne der zunehmend ausgegrenzten Minderheit rigoroser Armutseiferer, die um jeden Preis an den puristischen Idealen ihrer

89 Vgl. zu dem Vorgang der vorläufigen päpstlichen Anerkennung durch Innozenz III. sowie zu den Beweggründen der Beteiligten vor allem Maleczek: *Franziskus von Assisi*, 2010. Im Frühjahr 1209 habe Franziskus mit seinem Gefolge eine Kurie und einen Papst vorgefunden, die in einer Phase überschaubarer politischer Probleme und und stabiler Herrschaftsverhältnisse in Rom und im Patrimonium Petri genug Kapazitäten hatten, ein Sensorium für radikal-evangelische Anliegen [S.343] zu entwickeln. Zum subversiven Potential der Stigmata des Heiligen Franziskus vgl. vor allem Bösch: *Zwischen Orthodoxie und Häresie*, 2009 [S.124]. Das Phänomen ließ „sowohl orthodoxe als auch häretische Interpretationen zu. Der „zweite Christus" von Assisi wurde bald zur Bekräftigung des Herkömmlichen herangezogen, bald zur Abgrenzung von der römischen Kirche."

90 Bösch: *Zwischen Orthodoxie und Häresie*, 2009 & Bösch: *Franz von Assisi,* 2005.

91 Belege für die Bezeichnung *alter Christus* in der Franziskushagiographie versammelte jüngst Wesjohann: *Mendikantische Gründungserzählungen*, 2012 [S.249ff.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Ursprünge festhalten wollten und sich zur Autorisierung dieses Zweckes auf die Beispiellosigkeit ihres Stifters beriefen. Auch diejenigen, die die Klerikalisierung des Ordens befürworteten und sich für die Förderung der Studien und solide klösterliche Niederlassungen einsetzten, konnten sich von der argumentativen Weiterverwertung der franziskanischen Sonderstellung Vorteile versprechen. Der erste, der die Stigmata erwiesenermaßen als Beweisgrund in Stellung brachte, um die Lebensweise der Mendikanten als besonders gottgewollt zu rechtfertigen, war Hugo von Digne, der Salimbenes Chronik zufolge auch im Zusammenhang mit der franziskanischen Joachim-Aneignung eine nicht unerhebliche Rolle spielte.[92] Im Hintergrund standen dabei auch konkrete politische Motive: Die erfolgreiche Beanspruchung dieses Wunders sollte den Orden in seinem Konkurrenzverhältnis zu den Dominikanern stärken und die zermürbenden Auseinandersetzungen mit dem Weltklerus zugunsten der Bettelorden beeinflussen.[93] Mitten in die Zeit dieser Konflikte zwischen den Bettelorden und dem Weltklerus an der Pariser Universität in den 50er Jahren des 13. Jahrhunderts fiel dann auch das Bekanntwerden einer Schrift mit dem Titel *Introductorius in Evangelium Aeternum.*[94] Mit dieser Publikation kam der unterschwellige Trend, den Moynihan als „[…] the „underground river of Joachism“[95] bezeichnete, an die Oberfläche. Die bis dahin nur bruchstückhaft rekonstruierbare Geschichte der Joachim-Rezeption erhielt einen entscheidenden Impuls – danach gingen das Interesse *an* sowie die Berufung *auf* Joachim in ein stetiges Kontinuum über.

Über die ideengeschichtliche ‚Unterströmung‘, der Gerhard von Borgo San Donnino 1254 im gelehrten Umfeld der Pariser Universität zu unrühmlicher Popularität verhalf, kann soviel nicht gesagt werden. Dass es sich dabei jedenfalls durchaus *nicht* um ein genuin franziskanisches Phänomen gehandelt haben muss, erhellt aus den Quellen im diskursiven Gesichtsfeld der Inquisition bezüglich der Trinitätsspekulationen und kirchenkritischen Implikationen zweier Häresien des frühen 13. Jahrhunderts, die von Joachim in ungeklärter

92 In der 1252 verfassten Regelerklärung legte er dar, Christus habe das Werk Franziskus’ „mit dem Zeichen […] seiner Wundmale in hervorragender Weise unverbrüchlich bestätigt.“ Siehe Flood [Hrsg.]: *Hugh of Digne’s Rule Commentary*, 1979 [S.194f.].

93 Vgl. nur Bösch: *Zwischen Orthodoxie und Häresie*, 2009 [S.126 & S.145].

94 Vgl. dazu weiter unten, Kapitel 2.3.

95 Siehe Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.104]: Mit dieser Publikation „the ‚underground river‘ of Joachism re-surfaces into view. From 1254 on, we have a continuous stream of interest in his ideas.“ Ähnlich schon Bloomfield/Reeves: *The Penetration of Joachism*, 1954 [S.772]: „After the flare-up over the Eternal Evangel the history of Joachism is fairly well known.“

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Art und Weise direkt oder indirekt profitiert zu haben scheinen, und die an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben sollten.

1210 verurteilte eine Pariser Synode eine Gruppe geistlicher Parteigänger des 1206 verstorbenen Amalrich von Bène, eines Pariser Magisters, dessen Ansichten bereits zu seinen Lebzeiten einiges Aufsehen erregt hatten. Seinen Anhängern wurde eine bunte Mischung verschiedener häretischer Auffassungen zur Last gelegt, darunter vor allem Pantheismus und gnostischer Libertinismus. Daneben kultivierten diese Leute offenbar auch die Hoffnung auf ein ‚Zeitalter des Heiligen Geistes' und das Bewusstsein der eigenen Mission als dessen Vorboten bzw. vorzeitige Verkörperung, und zwar im Rahmen eines dezidiert auf die Trinität bezogenen Geschichtsbildes. Das Pariser Verurteilungsdekret zitiert die *sectatores Amalrici* mit Aussagen wie: *Spiritus sanctus in nobis quotidie incarnatur* und *Filius usque nunc operatus est, sed Spiritus Sanctus ex hoc nunc usque ad mundi consummationem inchoat operari.*[96] Aufgrund der inhaltlichen Nähe dieser Auffassungen zu Joachims Lehrgebäude, in dem der Heilige Geist bekanntlich einen ebenso prominenten und verheißungsvollen Platz einnimmt, wurden immer wieder die Wahrscheinlichkeiten einer direkten Beeinflussung durch den Abt von Fiore erwogen.[97] Dabei ist auch die Möglichkeit in Betracht gezogen worden, dass sich die von der amalrikanischen Lehre vertretenen Ideen erst nach dem Tod ihres Stifters Amalrich von Bène in diesem Sinne weiterentwickelt haben könnten.[98] Angesichts einer Quellenlage, die es nicht hergibt, eine genaue Unterscheidung zwischen den Lehren Amalrichs und den Ansichten der mit

96 Chatelain/Denifle [Hrsg.]: *Chartularium Universitatis Parisiensis,* Bd.1: 1200–1286 [S.71]. In englischer Übersetzung bei Wakefield/Evans [Hrsg.]: *Heresies of the High Middle Ages*, 1969 [S.262f.]. Die grundlegende Arbeit zu dieser Häresie ist noch immer Dickson: *The Burning of the Amalricians*, (1989) 2000. Vgl. außerdem Thijssen: *Master Amalric and the Amalricians*, 1996. Ebenfalls Braid: *The Heresy of the Amalricians*, 1976.

97 So schon bei Grundmann: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter,* 1935 [S.360]. Ebenfalls Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.272]: Die Übereinstimmungen seien so groß, dass eine direkte Übernahme Joachimscher Ideen durch die Pariser Sektierer „überaus wahrscheinlich" sei. Auch bei Dickson: *Joachism and the Amalricians,* 1987 [S.36] ist die Rede von „northern Europe's first Joachite-influenced sect". Ähnlich Fichtenau: *Heretics and Scholars*, 1998 [S.307].

98 Dickson: *Joachism and the Amalricians,* 1987 [S.41] vertrat die Ansicht, die Sekte müsse im Rahmen einer Führungskrise nach dem Tod Amalrichs missionarisch angespornt worden sein und erst im Zuge dieser Entwicklung habe sie sich die Überzeugungen angeeignet, die man mit Lambert: *Häresie im Mittelalter,* (1992) 2001 [S.101], der sich Dickson in dieser Sache anschließt, als „vergröberte Fassung von Joachims Zeitalter des Heiligen Geistes" bezeichnen kann. Amalrich war ein versierter Dialektiker in Paris. Erst posthum wurde er mit seinen Anhängern verurteilt. Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund vgl. auch Hödl: Art. *Amalrikaner,* LMA 1980.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

ihm assoziierten ketzerischen Bewegung herauszupräparieren, bleibt dies Spekulation.[99] Auf jeden Fall liegt die Vermutung nahe, dass die mutmaßlich höchst elaborierten philosophischen Lehren Amalrichs von seinen Schülern vereinfacht und radikalisiert wurden.[100] Die Ketzergeschichtsschreibung kennt die Pariser Sektierer jedenfalls als leidenschaftliche Gegner der kirchlichen Obrigkeit und Verächter der kirchlichen Sakramente. Mit den Prozessen und Urteilen des Jahres 1210 war diese Sekte praktisch schon ausgerottet. Die amalrikanische Häresie war also ein zeitlich und lokal sehr begrenztes Phänomen, welches die Kirche alsbald auf ihre Weise in den Griff bekam. Es handelte sich dem Pariser Verurteilungsdekret zufolge lediglich um vier Priester, zwei Diakone und drei Subdiakone, denen die Adoption *hujus opinionis* nachgewiesen wurde und die *infelici martyrio a seculo migraverunt*.[101]

Das Vierte Lateranum unter Innozenz III. bestätigte 1215 das Urteil gegen Amalrichs Lehren, die wohlgemerkt nicht als häretisch, sondern als *insana* deklassiert wurden.[102] Es ist bemerkenswert, dass sich die betreffende Stellungnahme direkt an das Urteil bezüglich Joachims Trinitätstheologie anschließt. Vermutlich wurde hier von den Zeitgenossen tatsächlich eine Verbindung gesehen oder zumindest angenommen.[103] Unter diesen Umständen muss das

99 Vgl. etwa Töpfer: *Das kommende Reich*, 1964 [S.272f., mit Anm.71]. Ebenfalls Albert: *Amalrich von Bena und die philosophische Mystik*, 1998 [S.158]: „Für uns muss deshalb […] der Name Amalrich für ihn selber als für die Amalrikaner stehen.“

100 Schriften von Amalrich sind nicht überliefert, auf seine Lehren kann daher nur indirekt geschlossen werden, und zwar aus den Stellungnahmen auf der Seite der Gegner. Der Satz, der immer wieder als philosophischer Grundsatz des amalrikanischen Pantheismus angeführt wird (*Omnia unum, quia quicquid est, est deus*) entstammt dem Pariser Verurteilungsdekret: Wie Anm.234. Für eine eingehende und ausgesprochen wohlwollende Behandlung der Lehren, vor allem soweit sie den Vorwurf des Pantheismus betreffen, vgl. nur Albert: *Amalrich von Bena und die philosophische Mystik,* 1998, der geneigt ist, Amalrichs Schule vom Vorwurf der Häresie zu dispensieren. Der Amalrikanismus mit seinen Thesen von der Einheit des Seienden und von der Identität des reinen Seins mit Gott gehöre in die Geschichte der philosophischen Mystik des Abendlandes ebenso wie Hildegard von Bingen und Bernhard von Clairvaux.

101 Chatelain/Denifle [Hrsg.]: *Chartularium Universitatis Parisiensis,* Bd.1: 1200–1286 [S.72].

102 Denzinger: *Enchiridion symbolorum* [S.192]. Zu der weit verbreiteten Strategie, Häresie und Wahnsinn in einem kausalen Zusammenhang zu sehen, vgl. Flanagan: *Heresy, Madness and Possession*, 2005 [zu den Amalrikanern besonders S.30f.].

103 Auch der wohl zeitgenössische Traktat *Contra Amaurianos* – eine wesentliche Quelle für die von der amalrikanischen Häresie vertretenen Ansichten – stellt hier eine Verknüpfung her: Der Autor wendet sich nämlich der Diskussion um Joachims Trinitäts-Spekulationen zu, um die Irrtümer der Amalrikaner zu verhandeln: Baeumker [Hrsg.]: *Contra Amaurianos*, 1926 [S.34f.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

verbreitete Urteil, dem frühen 13. Jahrhundert habe Joachims trinitätstheologisch inspirierte Geschichtsphilosophie substanziell nichts zu sagen gehabt, zumindest relativiert werden.[104]

Die radikalen Ansichten und steilen antikirchlichen Thesen, wie sie der Zisterzienser Caesarius von Heisterbach im *Dialogus miraculorum* für den amalrikanischen *pseudo propheta* Wilhelm den Goldschmied bezeugt, gipfeln in dem Bekenntnis, Kirche und Prälaten seien *membra Antichristi*, mit der unvermeidlichen Konsequenz – *Papa esset Antichristus, et Roma esset Babylon*.[105] Der wahrscheinlich in den 1220er Jahren, also im Abstand von nur etwa einer Dekade entstandene *Dialogus* gibt hier eventuell weniger Auskunft über die argumentative Verfasstheit dieser konkreten Ketzerei als über das diskursive Gesichtsfeld ihrer Gegner – und als solcher hat sich Caesarius von Heisterbach einen unvergesslichen Namen gemacht.[106] Es ist allerdings zweitrangig, ob hier aus dem mentalen Lexikon der Amalrikaner selbst oder dem eines feindlichen Gegenübers aus dem Gesinnungsfeld der ‚Proto-Inquisition' zitiert wird: Das Motiv des päpstlichen Antichrist begegnet als intakte denotierende und konnotierende Figur, der semantische Kosmos des frühen 13. Jahrhunderts kannte also die Möglichkeit einer ‚regelhaft' funktionierenden semantischen Verweisungsbeziehung zwischen Antichrist und Papst.

104 Bloomfield/Reeves: *The Penetration of Joachism*, 1954 [S.781] diskutierten die Frage nach dem Verhältnis zwischen der amalrikanischen Häresie und den Lehren Joachims als ein „unsolved problem" und räumten ein, die Ähnlichkeiten „seem to be more than coincidental, but […] they may go back to a common source."

105 Caesarius von Heisterbach: *Dialogus miraculorum* [S.1034 & 1036]. Wilhelm Aurifex – es ist nicht ganz klar, ob es sich um eine Berufsbezeichnung oder einen Beinamen handelte – befand sich unter den 1210 zum Tode verurteilten Pariser Ketzern. Die Details der durch Caesarius von Heisterbach überlieferten Prophezeiungen dieses amalrikanischen ‚Propheten' sollen hier nicht Gegenstand der Untersuchung sein. Nur soviel: Die Menschheit werde innerhalb von fünf Jahren noch vier große Plagen zu überstehen haben, wobei *in quarta descendet ignis super praelatos Ecclesiae.* Dann würden dem französischen König *qui erit in tempore Spiritus sancti, et non morietur* alle Reiche untertan sein [ebd., S.1036].

106 Vgl. nur Hergemöller: *Krötenkuß und schwarzer Kater,* 1996 [S.208–216, hier S. 216], der die Bedeutung des Caesarius von Heisterbach für das „inquisitorische Denken" seiner Zeit hervorhebt: Er müsse als „Spiritus rector der […] häresiologischen Zuschreibungsfiguren seiner Zeit" gelten. Hergemöller beleuchtet seinen Einfluss auf Konrad von Marburg und dessen Gesinnungsgenossen, speziell auf ihre Vorstellungen bezüglich des Aussehens und der Verhaltensweisen der Dämonen und Ketzer, die letztlich Gregors IX. Briefen *Vox in rama* Pate standen.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Dieser Befund bestätigt sich in der Überlieferung zur Sekte der Ortlieber.[107] Das insgesamt spärliche moderne Wissen darüber, was in dieser Sekte geglaubt und gelehrt wurde, speist sich vor allem aus dem so genannten „Passauer Anonymus“.[108] Diesem in den 1260er Jahren von einem in Nieder- oder Oberösterreich lebenden Dominikaner verfassten „Sammelwerk über Ketzer, Juden und den Antichrist“ verdankt sich auch die Überlieferung eines von Albertus Magnus verfassten Gutachtens zur Ketzerei im schwäbischen Ries, das den einzigen überlieferten Hinweis auf die Person Ortliebs von Straßburg, den mutmaßlichen Gründer der Sekte, enthält. Von Innozenz III. sei dessen Lehre verurteilt worden, der zufolge der Mensch allen Äußerlichkeiten entsagen und ausschließlich dem ihm innewohnenden Geist folgen solle.[109]

Außerdem liegt ein von einem unbekannten, wahrscheinlich um die Mitte des 13. Jahrhunderts im süddeutschen Raum tätigen Inquisitor verfasster Traktat gegen die Ketzerei vor, der den Zerfall einer Sekte in verschiedene Splittergruppen behandelt – darunter die Ortlieber, von denen der Autor aber über den Namen hinaus nichts zu wissen scheint. Er berichtet nur, dass sie alle

107 Das wenige Material zu dieser Sekte ist umfassend monographisch bearbeitet bei Fössel: *Die Ortlieber,* 1993, an die sich die Darstellung im Folgenden anlehnt. Die Ortlieber sind erstmals genannt in der 1328 von Friedrich II. erlassenen *Constitutio contra haereticos.* Sie begegnen auch in den Predigten Bertholds von Regensburg, dazu Czerwon: *Predigt gegen Ketzer*, 2011 [S.53]. Über den mutmaßlichen Stifter dieser Sekte, Ortlieb von Straßburg, unterrichtet nur Albertus Magnus in einem Gutachten zu einer im schwäbischen Ries um die Jahrhundertmitte aufgetauchten Ketzerei. Vgl. zu alldem Fössel: *Die Ortlieber,* 1993 [S.16–38].

108 Patschovsky: *Der Passauer Anonymus,* 1968 hat die komplizierte Überlieferung dieses Sammelwerkes dargestellt und versucht, die ursprüngliche Anlage in ihren einzelnen Textteilen zu rekonstruieren. In der Gesamtüberlieferung des Sammelwerkes begegnen die Lehren der Ortlieber in zwei Traktaten, wobei nur der kürzere (Ortlieber-Traktat 1) von Patschovsky [ebd., S.100] der Erstanlage zugerechnet wird. Beide Traktate gehen aber anscheinend auf dieselbe Quelle zurück. Diesen Ableitungen folgt auch Fössel: *Die Ortlieber,* 1993 [S.3].

109 *Determinatio super articulis inventae haeresis in Recia dioecesis Augustensis.* In: *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, ed. Joseph Guibert, 1931 [hier Satz 78, S.123f.]: *Dicere hominem debere abstinere ab exterioribus, et sequi responsa spiritus intra se, - haeresis est cuiusdam Ortlibi, qui fuit de Argentina, quam Inncentius III^us condemnavit*. Dazu ebenfalls Patschovsky: *Der Passauer Anonymus*, 1968 [S.9 & S.38–41]. Fössel: *Die Ortlieber,* 1993 [S.32] meint, es gebe keinen Grund, die von Albertus Magnus gemachten Angaben zu bezweifeln, auch wenn es in den fast vollständigen Registern Innozenz' III. keine Hinweise auf eine solche Verurteilung gibt. Immerhin müsse also Ortliebs Lehre unter dessen Pontifikat „für Aufsehen an der Kurie gesorgt haben“

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

einvernehmlich die katholische Kirche hassten.[110] Die aus der gleichen Zeit überlieferten Predigten Bertholds von Regensburg kennen die Ortlieber als *moderni heretici*, denen wie den Leonisten und Runkariern (*et alios*) zur Last gelegt wird, sie würden die Kirche auf das Schmerzlichste erniedrigen und ihre Bräuche verspotten, und nicht zuletzt *asserentes ecclesiam non sanctam, sed meretricem.*[111]

Ein wesentlicher Teil dessen, was aus dem Sammelwerk des Passauer Anonymus über die Glaubensirrtümer der Ortlieber zu erfahren ist – der in dieser Hinsicht zentralen Quelle – betrifft ihre aparten Trinitätsvorstellungen. Es entsteht der Eindruck, dass die Interpretation der göttlichen Dreifaltigkeit tatsächlich im Mittelpunkt ortliebischer Lehren gestanden hat, und zwar auf mehreren Ebenen, denn, so Amalie Fössel in ihrer für die Geschichte dieser Häresie einschlägigen Monographie:

> […] die Ortlieber glaubten nicht nur an eine himmlische Dreifaltigkeit, die sich von der Dogmatik der römischen Kirche unterschied, sondern organisierten auch ihre Gemeinschaft danach. […] In der „imitatio trinitatis" […] sahen die Ortlieber den unmittelbarsten Zugang zu Gott und dem ewigen Leben.[112]

Wie die Amalrikaner stellten also auch die Ortlieber eigenwillige Trinitätsspekulationen in den Mittelpunkt ihrer Lehren. Eine besondere Nähe zu den diesbezüglichen Vorstellungen Joachims von Fiore lässt sich in diesen Fällen aber nicht feststellen. Was der Passauer Anonymus ansonsten zu berichten weiß, bezieht sich auf die Glaubensirrtümer der Ortlieber hinsichtlich der Anfangs- und Endlosigkeit der Welt und das Selbstverständnis der ortliebischen ‚Heilsgemeinschaft' als Arche Noah. Offenbar erwarteten sie die Bekehrung von Papst und Kaiser zu dieser Heilsgemeinschaft kurz vor ihrem irdischen Ende, an das sich die Hoffnung auf eine spirituelle Weiter-Existenz knüpfte. Vorläufig aber galten ihnen beide uneingeschränkt als Widersacher, von deren Seite sie Verurteilungen und Verfolgungen zu erwarten hatten. Der Papst begegnet als

110 *Tractatus de inquisicione haereticorum*, ed. Wilhelm Preger, 1978 [S.216]: *Omnes autem unanimiter exosam habent ecclesiam katholicam* […]. Die Angaben folgen Fössel: *Die Ortlieber*, 1993 [S.21, mit Anm.36].

111 Vgl. Fössel: *Die Ortlieber*, 1993 [S.25ff.]. Zitat aus Schönbach: *Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt III: Das Wirken Bertholds von Regensburg gegen die Ketzer*, 1904) [Sermo XXVI, S.8].

112 Siehe Fössel: *Die Ortlieber*, 1993 [S.65 & S.133], die die eigenwillige trinitarische Organisation der Sekte ausführlich beleuchtet.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Irrlehrer und Haupt alles Bösen: […] *dicunt papam caput totius mali, & doctorem erroris.*[113]

Es ist schwer zu sagen, für welches ideengeschichtliche Problem die Gedanken dieser spiritualistischen Häresien eine Lösung waren und ob speziell der ‚böse Papst' als Teil dieses Problems zu gelten hat oder als Teil der Lösung. In seinem monumentalen Werk über mittelalterliche Häresien gibt Malcolm Lambert zu verstehen, es scheine, „[…] dass unter Innozenz ein gewisses Aufblühen einer ‚spiritualisierten' Häresie rasch unterdrückt worden ist. Von Joachim sollte jedenfalls noch mehr zu hören sein."[114] Hartnäckig hält sich also der Eindruck, dies alles hänge irgendwie mit Joachim von Fiore zusammen. Außerdem sind immer wieder Verbindungen gesehen worden zwischen diesen Ketzern des 13. Jahrhunderts und der ‚Häresie des Freien Geistes', die unter den Beginen und Begarden seit dem Konzil von Vienne im 14. Jahrhundert verfolgt wurde. Obwohl die Übereinstimmungen in den Glaubensinhalten und kirchenkritischen Argumentationslinien dieser Sekten nicht zu übersehen sind, ist ein Nachweis direkter Beziehungen bisher nicht gelungen.[115]

2.2 Die frühen Pseudo-Joachimitica und das populäre Geschäft der Prophetieauslegung

Hinsichtlich der Wirkungsgeschichte Joachims von Fiore in den ersten Jahrzehnten nach seinem Tod hat die Forschung insgesamt nur wenige unkontroverse Erkenntnisse aufzuweisen. Es ist bekannt, dass in dieser Zeit das facettenreiche Genre der pseudo-joachimischen Literatur begründet wurde. Gesichert ist auch die Tatsache, dass, wie dargelegt, bestimmte Elemente des joachimischen Lehrgebäudes in Teilen des Franziskanerordens offenbar so begeistert aufgegriffen und vereinnahmt wurden, dass seit der Mitte des 13. Jahrhunderts von einem ‚Joachimismus' als vornehmlich franziskanischem Phänomen die

113 *Lucae Tudensis Episcopi, scriptores aliquot succedanei contra sectam Waldensium*, ed. Jacob Gretser. Ingolstadt 1613 [S.62]. Siehe unter http://diglib.hab.de/drucke/xb-4086/start.htm?image=00076 (letzter Zugriff am 21.05.2018).

114 Lambert: *Häresie im Mittelalter,* (1992) 2001 [S.101].

115 Vgl. nur Lerner: *The Heresy of the Free Spirit,* 1972 [S.13], der diesbezüglich ursprünglich deutlich optimistischer war, dann aber zu dem Schluss kam, es sei kein Nachweis direkter Verbindungen möglich. Den sich abzeichnenden Konsens, der die Häresien des frühen 13. Jahrhunderts als isolierte Ereignisse betrachtete, hielt er trotzdem für „somewhat arbitrary because the earlier heresies did have doctrinal similarities to that of the Free Spirit […]". Bei Vaneigem: *The Movement of the Free Spirit* (1986) 1998 [S.95ff.] zum Beispiel werden die Amalrikaner dennoch als frühe Manifestationen der Bewegung des Freien Geistes gehandelt.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Rede sein kann. Außerdem ist zu konstatieren, dass das verheißungsvolle Jahr 1260 schließlich ohne kosmische Katastrophen und globale Verheerungen in die Annalen einging. Joachims diesbezügliche Vorhersagen oder vielmehr das, was dafür gehalten wurde, hatten sich also nicht bewahrheitet. Damit sind die wesentlichen unstrittigen Sachverhalte schon umrissen. Hinsichtlich darüber hinausgehender Diagnosen kann zunächst die folgende ernüchternde Bilanz Robert B. Moynihans herangezogen werden:

> We do not know when the spurious works were written; we do not know where […]; we do not know by whom […]. We do not know when the first contact between Joachim's thought and the Franciscan order was made, and we do not know how extensive Franciscan Joachism became, or even what the main tenets of the belief were.[116]

1260 verfügte eine Provinzialsynode in Arles die Verurteilung von Joachims Lehren. Genauer gesagt bezog sich das Urteil auf die Drei-Status-Lehre seiner Anhänger zusammen mit den Schriften Joachims, die dieser zugrunde lagen.[117] Die juristische Verbindlichkeit des Urteils war regional begrenzt auf die betreffende Kirchenprovinz, aber das Verdikt war so viel umfassender als die definitorisch eingegrenzte Verurteilung von 1215, dass es gewiss geeignet war, Joachims Reputation als linientreuer Schriftausleger mit prophetischer Berufung nachhaltig ins Wanken zu bringen.[118]

Dieses Urteil war die konsequente inhaltliche Folge des Prüfungsberichtes der Kommission von Anagni, die 1255 in Reaktion auf die skandalösen editorischen und glossatorischen Bemühungen um Joachims Werk eingesetzt worden war, und die zur Verurteilung ihres Urhebers Gerhard von Borgo San Donnino geführt hatten.[119] Angesichts dessen stellt sich die Frage, wie konnten die Lehren eines Mannes, der inzwischen seit über einem halben Jahrhundert tot war und der in dem Ruf stand, ein anerkannter Ratgeber höchster Würdenträ-

116 Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.56].

117 Das Urteil bei Mansi: *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* 23 (1903) 1961 [1001–4].

118 Reeves: *The Influence of Prophecy,* 1969 [S.61f.]: „Joachim's Trinitarian doctrine, condemned in 1215, was the basis of his philosophy of history, but, taken alone, it constituted only what one might call a technical heresy. Joachim's philosophy of history, it was now realized, constituted an incitement to subversive thought and action that was dangerously infectious."

119 Denifle: *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni,* (1885) 1955 publizierte den Report der Kommission. Es handelt sich um *die* zentrale Quelle für die offizielle kirchliche Haltung gegenüber Joachims Lehren um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Vgl. dazu weiter unten, Kapitel 2.3.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

ger und aufrechter Katholik gewesen zu sein, der Kirche plötzlich in offenbar so hohem Maße bedrohlich erscheinen, dass ein solches Urteil gerechtfertigt und geboten schien?[120] Joachims Vermächtnis war in den Dienst dessen genommen worden, was von Kamlah auf den Begriff der ‚Weissagungsapokalyptik‘ gebracht wurde.[121] Aus dieser Verbindung erklärt sich die auffallende Neigung zur pseudonymen ‚Aktualisierung‘ und Erweiterung seines Werkes, wie sie sich in der beachtlichen literarischen Produktion der Folgezeit niedergeschlagen hatte und noch weiterhin niederschlagen sollte.[122]

Um die Mitte des 13. Jahrhunderts tauchen in der Überlieferung mehrere Kommentare sowohl zu biblischen als auch zu nicht-biblischen Prophezeiungen unter Joachims Namen auf, in denen die unbekannten Autoren die als bedrängend empfundene Zeitgeschichte in inhaltlicher und formaler Anlehnung an die Vorgaben des joachimischen Lehrgebäudes deuteten. Genauer gesagt ging es den Autoren vordergründig um die Verortung der eigenen Gegenwart in Joachims heilsgeschichtlicher Gesamtkonzeption. Besonderes Interesse galt dabei dem prominenten Konflikt zwischen Staufern und Päpsten, durch den sich einige Schüler Joachims offenbar veranlasst sahen, die Figur Friedrichs II. in die Antichristtheologie ihres Meisters einzubeziehen.[123] Sie kamen dabei zu recht unterschiedlichen Ergebnissen, waren sich aber in der deutlich negativen Einschätzung des Staufers weitgehend einig. Auch konkrete Identifikationen Friedrichs II. mit dem Antichrist waren in diesem Rahmen keine Seltenheit. Daneben zelebrierten diese Texte formenreich den verheißungsvollen Aufstieg der beiden Bettelorden und wurden gleichzeitig nicht müde, die Sündhaftigkeit der Prälaten und der römischen Kurie zu geißeln, und zwar

120 Es wurde bereits angesprochen, dass selbst das Urteil des Laterankonzils von 1215 im Hinblick auf Joachims Reputation sehr umsichtig formuliert war. Die Neigung, Joachims Ruf schadlos zu halten, zeigte sich auch unter Honorius III., der 1220 in Kalabrien deklarieren ließ, Joachim sei kein Häretiker gewesen, sondern *eum virum catholicum reputamus*. Siehe Reeves: *The Influence of Prophecy,* 1969 [S.32].

121 Siehe Kamlah: *Apokalypse und Geschichtstheologie,* 1935 [S.124f.], der den Unterschied zwischen geschichtstheologischer und apokalyptischer Deutung der Offenbarung herausgearbeitet hat, um Joachims längerfristiges geistesgeschichtliches Vermächtnis auf den Punkt zu bringen, nämlich die Konjunktur der unmittelbaren Deutung der apokalyptischen Offenbarung auf konkrete zeitgeschichtliche Situationen.

122 Alexander: *The Oracle of Baalbek*, 1967 [S.143] konnte diese Eigentümlichkeit plausibel machen: „It is the business of the apocalypticist to reduce the quantity of unfulfilled prophecy by showing that earlier eschatological prophecies have been fulfilled by events of the recent past. This is the principal reason why apocalyptic texts have to be rewritten or edited at periodic intervals.“

123 Einschlägig dazu bereits Lerner: *Frederick II., Alive, Aloft, and Allayed in Franciscan-Joachite Eschatology,* 1988. An diese Arbeit anknüpfend die Untersuchung von Kaup: *Friedrich II. und die Joachiten*, 1999.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

sowohl im Angesicht ihrer gegenwärtigen als auch in der Erwartung ihrer künftigen gerechten und gottgewollten Bestrafung.[124]

Joachim hatte zwar mit der Tendenz zum ekklesiologischen Dualismus auch eine gewisse Vorliebe für Prognosen bezüglich künftiger Heimsuchungen durch verschiedene Verkörperungen des Bösen kultiviert, aber zweifellos zeigen sich die Werke, von denen hier die Rede ist, deutlich zu gut informiert über die betreffende Zeit, um noch aus seiner Feder stammen zu können. Es ist eine Ironie der Geschichte und gleichzeitig das, was rückblickend als Joachims persönliche Tragödie gelten kann, wie die Forschung immer wieder herausgestellt hat, dass sein Andenken mit den leidenschaftlichen exegetischen und polemischen Exzessen dieser Textgattung durch die pseudonymische Vereinnahmung seiner prophetischen Autorität auf lange Sicht eine untrennbare Verbindung eingegangen ist.[125]

Die Erforschung der Pseudo-Joachimitica steckt in vieler Hinsicht noch in den Kinderschuhen. Das liegt besonders an der in den einschlägigen Publikationen immer wieder beklagten schlechten Editionslage. Seit Oswald Holder-Egger, der um die Wende zum 20. Jahrhundert die Erschließung dieser Textgruppe mit einigen Publikationen merklich vorantrieb, hat es auf dem Gebiet zwar neben zahlreichen Absichtserklärungen auch einige Fortschritte gegeben, aber die Gesamtlage ist nach wie vor unbefriedigend.[126] So liegen die beiden umfangreichen pseudo-joachimischen ‚Hauptwerke' *Super Hieremiam* und *Super Esaiam* noch immer nur in durch spätere Interpolationen kontaminierten Frühdrucken aus dem 16. Jahrhundert vor. Robert B. Moynihan hat im Rahmen seiner leider nicht publizierten Dissertation entscheidende Vorarbeiten für das Projekt einer kritischen Edition von *Super Hieremiam* geleistet, es

124 Vgl. dazu Holder-Egger: *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts I*, 1890. S.143–178 [S.155]: „Vornehmlich die […] Unthaten […] Friedrichs II. werden darin geweissagt. Das zweite immer wieder von neuem variierte Thema ist das Heil, welches allein von den beiden Bettelorden im dritten Weltalter kommt. Das dritte ebenso unermüdlich wiederholte ist das von der Hoffart, der Sündhaftigkeit, der Verkommenheit des Weltklerus, der Prälaten, der Curie, welche dafür durch viel Unheil, welches sie trifft, gestraft werden sollen."

125 Exemplarisch die Ansicht von Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.63]: „Together with the extreme interpretations of the „Eternal Gospel" in 1254, the excesses of these passionate, often violent works ensured that Joachim would be declared unorthodox. It is this dramatic shift from Joachim as orthodox exegete of profound vision to heterodox ‚false prophet' attempting […] to fix the date of the world's end which constitutes Joachim's historical ‚tragedy'."

126 Holder-Egger: *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts I, II, III*, 1890/1905/1907. Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.92] spricht hinsichtlich der beklagenswerten Editionslage von einem „stubborn obstacle" für die Forschung und kommt zu dem Schluss: „The „pseudo-Joachim" writings remain […] a mystery."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

ist seither aber nicht weiter verfolgt worden.[127] Auf diesen beiden Kommentaren zu den alttestamentlichen Propheten Jesaja und Jeremia basiert aber ganz wesentlich die bisherige Erschließung des gesamten Corpus der pseudo-joachimischen Schriften. Wahrscheinlich liegt dieser Sachverhalt nicht zuletzt darin begründet, dass diese Kommentare in ihrer Eigenschaft als Kommentare zu *biblischen* Prophezeiungen im literaturgeschichtlichen Umfeld der Pseudo-Joachimitica durch ausgesprochene Rezeptions*freundlichkeit* hervorstechen. Auch die vorliegende Darstellung wird zunächst bei diesen beiden Werken ansetzen. Der Kommentar *Super Hieremiam* ist das zeitlich wohl früheste oder zumindest das früheste bedeutende Exemplar dieser Textgattung. *Super Esaiam* ist zwar anscheinend erst in den 1260er Jahren, also deutlich später entstanden, aber die inhaltliche und stilistische Nähe zu *Super Hieremiam* erklärt und rechtfertigt die in der Forschung verbreitete Praxis, die beiden Kommentare im Prinzip wie ‚ein Werk' zu behandeln.[128]

Besondere Schwierigkeiten bei der inhaltlichen Erschließung dieses pseudo-joachimischen Schrifttums machen die *außerbiblischen* Prophezeiungen. Wie Moynihan sachlich und realistisch konstatierte, „Prophecies are, by their very nature, opaque. These prophecies are particularly so.“[129] Entsprechend undurchsichtig sind stellenweise auch die unter Joachims Namen lancierten Kommentare. Von dem verheerenden Urteil Holder-Eggers, der sich nach eigenem Bekunden nur widerwillig der Beschäftigung mit diesem „absurden Zeug“ widmete, hat die Forschung längst Abstand genommen. Trotzdem geben diese düsteren und kryptischen Orakel nach wie vor Rätsel auf.[130] Die literarischen Konventionen, die die Produktion und die Rezeption dieser Texte steuerten,

127 Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988. Inzwischen hat das Internationale Kolleg für Geisteswissenschaftliche Forschung *Schicksal, Freiheit und Prognose. Bewältigungsstrategien in Ostasien und Europa* (IKGF) an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg das Projekt einer Edition unter der Leitung von Dr. Julia Eva Wannenmacher angekündigt: Siehe unter http://www.ikgf.uni-erlangen.de/research/research-projects/prophecy-eschatology-and-apocalypse/ (letzter Zugriff am 21.05.2018).

128 Zur Datierung vgl. nur Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.69], der hier allerdings nur einen nicht hinterfragten allgemeinen Konsens referiert. *Super Esaiam* wird zwar regelmäßig genannt und für die gleichen Begründungszusammenhänge in ‚Sippenhaft' genommen wie *Super Hieremiam*, es gibt aber meines Wissens keine einzige Publikation, die sich ausdrücklich und eingehend diesem Jesaja-Kommentar widmet – eine gründliche Erforschung dieses Werkes steht also noch aus.

129 Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.96].

130 Erklärtermaßen fühlte sich Holder-Egger: *Italienische Prophetien … III*, 1908 [S.130] nur bemüßigt, diese Texte zu studieren, weil Salimbene sie in seiner Chronik benutzte und zitierte. Den *Liber de oneribus prophetarum* hielt Holder-Egger [ebd., S.138] in diesem Rahmen für „eins ihrer wüstesten Produkte“. Siehe dazu noch weiter unten, die Darstellung mit Anm.389ff.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

sind schwer zu greifen. So ist zum Beispiel ganz ungewiss, ob und inwiefern sie darauf ausgelegt waren, *verstanden* zu werden – und wenn ja von wem. Dass sie sehr populär waren, steht schon anhand ihrer offenbar ausgezeichneten Überlieferungschancen außer Frage, aber diese Popularität muss sich keinesfalls der Tatsache verdanken, dass sie auf konsensfähige Inhalte befragt werden konnten, aus denen sich wahrheitsfähige Überzeugungen über die Beschaffenheit der Welt und den Lauf der Geschichte ableiten ließen. Lerner zog einen bestechenden Vergleich mit den literarischen Konventionen moderner Lyrik, als er im Bezug auf die Gepflogenheiten der mittelalterlichen prophetischen Textproduktion den folgenden Gedanken äußerte:

> Today poets instead of prophets are expected to be inaccessable and not always certain of their own meaning […]. Just as a serious contemporary poet would hardly eschew […] puzzling allusiveness, so medieval prophets had to adhere to similar conventions.[131]

Es ist also nicht ohne weiteres klar, inwiefern die Popularität der mittelalterlichen Orakelliteratur eher auf der Konsensfähigkeit ihrer Semantik oder auf der Deutungsoffenheit ihrer Syntax basierte. Jedenfalls konnten überlieferungsgeschichtlich ‚erfolgreiche' Prophetien wirkungsvoll für sich beanspruchen, brisante Gewissheiten zu codieren und beachtliche kreative Anstrengungen zu ihrer Entschlüsselung und zeitgeschichtlichen Aktualisierung mobilisieren.

Auf dieses Geschäft richteten sich auch Pseudo-Joachims literarische Ambitionen. Die unter diesem Kollektiv-Singular figurierenden anonymen Autoren waren auf das Genre der Prophetieauslegung nahezu exklusiv festgelegt. Eine Ausnahme macht in dieser Hinsicht nur das früheste dieser Werke. Dabei handelt es sich um eine genuin theologische Abhandlung, die bereits in den 1230er Jahren unter Joachims Namen als dessen Abhandlung zur Trinität *contra Lombardum* kursierte.[132] Es ist sicher kein Zufall, dass dieses Thema zuerst aufgegriffen wurde. Alles spricht nämlich dafür, dass die diesbezügliche Lehrverurteilung des Vierten Lateranums ein geradezu traumatisches Erlebnis für

131 Lerner: *The Powers of Prophecy*, 1983 [S.187].

132 *Joachimi Abbatis Liber contra Lombardum,* ed. Carmelo Ottaviano. Rom 1934. Ottaviano betonte in der Einleitung zu der Edition, es müsse sich um einen Schüler gehandelt haben, der Joachims Denken sehr nahestand, da sich die Schrift absolut auf dessen trinitätstheologischer Linie bewege. Es handelt sich mithin um eine rein theologische Polemik, und es finde sich, so Reeves: *The Influence of Prophecy,* 1969 [S.55] „[…] no reference to political prophecy or […] the *ecclesia contemplantium* of the third *status*. The author was a learned man, wholly absorbed in a burning theological problem and with no prophetical axe to grind."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Joachims Sympathisanten und Verehrer gewesen war. Der beinahe hysterische Reflex auf diese tief empfundene Ungerechtigkeit schlug sich jedenfalls bald darauf in den frühen Werken der pseudo-joachimischen Hauptströmung deutlich nieder. Viel später – kurz vor dem Ende des 13. Jahrhunderts – wusste noch Olivi von der Erschütterung durch dieses Urteil zu berichten, als er in einem ganz anderen Zusammenhang zu verstehen gab, dass es schon früher franziskanische Ordensmitglieder gegeben habe, die sich in ketzerische Ansichten verstrickt hätten, indem sie behaupteten, Innozenz III. habe mit dem gesamten Konzil geirrt, als er eine Dekretale gegen Joachims Trinitätslehre erließ.[133] Aufgrund dieser heiklen Affäre war ‚Pseudo-Joachims' Vertrauen in die kirchliche Lehrautorität vermutlich nachhaltig beschädigt – und entsprechend kennt die pseudo-joachimische Literatur Innozenz III. als den ersten bösen Papst.[134]

Die 40er Jahre des 13. Jahrhunderts markierten also mit dem Auftauchen der ersten Pseudo-Joachimitica den Beginn einer neuen Phase der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Joachims von Fiore.[135] Zunächst traten seine Jünger auf den Plan, um Joachims Ruf wieder herzustellen und seine Rechtgläubigkeit in Trinitäts-Angelegenheiten gegen die Verurteilung von 1215 zu verteidigen.[136] Das erste pseudo-joachimische Werk von diesbezüglich substanziellem Belang ist zugleich das wohl Bedeutendste.[137] Es handelt sich um eine Auslegung des alttestamentlichen Buches des Propheten Jeremia – und um einen

133 Jeiler: *Ein unedierter Brief des P. Olivi* [S.656]: […] *quod Innocentius III. cum toto suo generali concilio, in quo contra abbatem Joachim de sancta Trinitate edidit decretalem, haeretice aberravit.* Vgl. auch Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.111, mit Anm.33], der sich auf Olivi berief, um die Argumente für eine franziskanische Autorschaft von *Super Hieremiam* zu stärken, was nicht überzeugt. Derselbe Brief ist auch ediert bei Oliger: *Petri Iohannis Olivi De renuntiatione Papae*, 1918 [S.366ff.]. Es handelt sich um einen Brief an Konrad von Offida, in dem Olivi seiner ablehnenden Haltung gegenüber den vermeintlichen Irrtümern der Spiritualen Ausdruck verleiht. Vgl. zu dem Schreiben noch unten, Kapitel 6.1.

134 Dies betonte auch schon McGinn: *Angel Pope and Papal Antichrist,* 1978 [S.159].

135 McGinn: *The Abbot and the Doctors,* (1971) 1994 [IX, S.35]: „[…] the themes of the three ages of history and the imminence of the third age come to the fore“

136 Vgl. auch Reeves: *The Abbot Joachim's Disciples and the Cistercian Order,* (1951) 1972 [hier S.164].: „The disciples of 1215, in the true spirit of their master, humbly accept authority, but hope that the future will reveal the true orthodoxy of their founder. […] the stauncher ones […] fortified themselves by working out the conspiracy theory, and, finally, by descending to forged prophecy to disseminate their view.“ Dieses Unternehmen ist so gut geglückt, dass bis ins 19. Jahrhundert niemand dieses pseudo-joachimische Schrifttum von Joachims authentischen Werken unterscheiden konnte.

137 Die früheste Arbeit im Rahmen des ‚pseudo-joachimischen mainstreams' war eine Kompilation von Joachims *figurae*, an die eine *Epistola subsequentium figurarum* angehängt war. Diese Anthologie sollte viele Nachfolger haben. Einschlägig dazu Reeves/Hirsch-Reich: *The Figurae of Joachim of Fiore*, 1954. Eine zugängliche und chronologisch

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Text, der ironischerweise als Joachims populärstes Werk gelten kann, denn über Jahrhunderte hinweg wurde er als solches rezipiert.[138] Bereits im Laufe des 13. Jahrhunderts sticht dieser Kommentar *Super Hieremiam Prophetam* als dasjenige von Joachims Werken hervor, über das die Zeitgenossen sich am besten unterrichtet zeigen und das am häufigsten direkt oder indirekt zitiert wird.[139] Gleichzeitig repräsentiert das umfangreiche Werk in vielerlei Hinsicht das, was die Forschung als den pseudo-joachimischen ‚mainstream' kennt, und der sich – hier Robert Moynihan folgend – durch folgende Akzentverschiebungen gegenüber dem authentischen Werk Joachims charakterisieren lässt:

> […] an eager expectation of antichrist, a simplistic and literalist typological interpretation of scripture as referring directly to mid-thirteenth century events, a fierce polemic against the wealth and wordliness of the church hierarchy.[140]

---

sortierte Übersicht über das pseudo-joachimische Schrifttum insgesamt findet sich bei Lee/Reeves/Silano [Hrsg.]: *Western Mediterranean Prophecy*, 1989.

138 Siehe nur Reeves: *The Influence of Prophecy,* 1969 [S.76]: „The book most usually attached to Joachim's name was the *Super Hieremiam.*" Erst Friderich: *Die dem Abt Joachim von Floris zugeschriebenen Commentare zu Jesaias und Jeremias,* 1859 führte den Nachweis, dass die beiden im Titel seiner Arbeit genannten Kommentare *nicht* zur authentischen Hinterlassenschaft des Abtes gerechnet werden können. Zur außerordentlichen Bedeutung von *Super Hieremiam* vgl. nur Moynihan: *The Development of the „Pseudo-Joachim" Commentary*, 1986 [S.119]: „For six centuries […] the *Super Hieremiam* was arguably Joachim's most famous and most often-cited work." Ebenfalls Ders.: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.64]: „The commentary *Super Hieremiam* is the most important of the spurious works." Nach wie vor liegt diese Schrift wie gesagt nicht in kritischer Edition vor. Ein einstmals von Alois Wachtel angekündigtes Projekt wurde anscheinend nicht weiter verfolgt. Der Zugang erfolgt deshalb noch immer über die frühen Drucke, also Venedig 1516 & 1525. Vgl. dazu auch Moynihan: *The Manuscript Tradition of the „Super Hieremiam"*, 1991. Hier erfolgt der Zugang über *Abbatis Ioachimi Diuina prorsus in Ieremiam prophetam interpretatio*, Köln 1577 (fortan zitiert als *In Ieremiam prophetam*, 1577).

139 Die entscheidende zeitgenössische Quelle ist Salimbenes Chronik, in der der Jeremiaskommentar häufig erwähnt und gelegentlich zitiert wird. Von den späteren Autoren, die ebenfalls Prophetien aus *Super Hieremiam* zitieren, sei hier nur Wilhelm von Saint-Amour (Predigten gegen die Bettelorden 1255) genannt: *Item Joachim Super Jeremiam: Omne tempus a 1200 ultra aestimo periculosum.* Zitat bei Reeves: *The Influence,* 1969 [S.62]. Der Kommentar *Super Hieremiam* ist auch die einzige unter Joachims Namen laufende Schrift, die Alexander Minorita direkt zitiert, wie Schmolinsky: *Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita*, 1991 [S.66] in ihrer Untersuchung zur frühen Wirkungsgeschichte Joachims von Fiore in Deutschland betont.

140 Moynihan: *The Development of the „Pseudo-Joachim" Commentary „Super Hieremiam"*, 1986 [S.114]. Ähnlich Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.99f.], der neben die Verschärfung der Kirchenkritik auch die Betonung der Idee apostolischer Armut als entscheidendes Charakteristikum dieser Textgattung ins Feld führt.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Fragen nach Datierung und Provenienz des Werkes sollen hier nicht vertieft werden. Die Angaben der diesbezüglich wichtigsten Koordinaten können sich darauf beschränken, dass der Kommentar „certainly“ in Süditalien entstanden ist und „probably“ in den frühen 1240er Jahren verfasst wurde.[141] Der Hauptstreitpunkt in der wissenschaftlichen Debatte betrifft das Problem seiner Autorschaft: Nach wie vor kommt das frühe franziskanische Milieu ebenso in Frage wie Joachims ‚direkte Schüler‘ im Umfeld seiner eigenen Ordensgründung. In der deutschen Forschung wurde lange verhältnismäßig pauschal für eine franziskanische Urheberschaft optiert.[142] Reeves dagegen hat mit guten Argumenten die Überzeugung vertreten, dass eine Herkunft in florensisch-zisterziensischen Kreisen als mindestens genauso wahrscheinlich gelten kann.[143] Auch diese These hat überzeugte Anhänger gefunden, speziell in der englischsprachigen Forschungsliteratur. Insgesamt kann der Diagnose M. Bloomfields wohl zugestimmt werden, die Argumente auf beiden Seiten seien „pretty evenly balanced“.[144] Trotzdem geht der Konsens neuerdings eher in die von Reeves eingeschlagene Richtung.[145] Das wohl überzeugendste Argu-

141 Lee/Reeves/Silano [Hrsg.]: *Western Mediterranean Prophecy*, 1989. [S.5f.]. Salimbene erwähnt den Jeremiaskommentar jedenfalls unter dem Jahr 1248 zum ersten Mal. Dazu Reeves: *Influence* [S.56, mit Anm.1]. Für den *Terminus ante quem* ist auch die Tatsache ausschlaggebend, dass der Minorit Alexander das Werk in der 1249 niedergeschriebenen Fassung seines Apokalypsenkommentars bereits verwertet. Vgl. dazu Schmolinsky: *Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita*, 1991 [S.66f.].

142 So schon Friderich: *Die dem Abt Joachim von Floris zugeschriebenen Commentare*, 1859, ebenfalls Dempf: *Sacrum Imperium*, 1929 [S.332] und Grundmann: *Dante und Joachim von Fiore*, 1977 [S.183]. Auch noch Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.108ff.] favorisierte diese Variante. Auch in der italienischen Forschung wurden die Argumente für eine franziskanische Autorschaft lange für überzeugend gehalten, siehe etwa Manselli: *La „Lectura super Apocalipsim“*, 1955 [S.113] und Simoni: *Il „Super Hieremiam“ e il gioachimismo francescano,* 1970 [S.22].

143 Reeves: *Joachim's Disciples and the Cistercian Order*, 1951 [S.362], sowie erneut Dies.: *The Influence,* 1969 [S.149–58]. Sie berief sich auf die ausgeprägte Aufmerksamkeit und auffallend zwiespältige Haltung gegenüber dem Zisterzienserorden, die in dem Text zum Ausdruck kommt [hier S.152f.]: „on the one hand, condemnatory, in so far as the Order has opposed Joachim, but, on the other hand, hinting prophetically at it's great future in the third *status.*“ Warum, so fragte Reeves, sollten die damaligen Franziskaner so hochgradig bekümmert um die Belange der Zisterzienser gewesen sein?

144 Vgl. auch Bloomfield: *Recent Scholarship on Joachim of Fiore*, 1980 [S.25]. Die vorläufige Bilanz bei Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.23] lautet: „The evidence is conflicting and confusing.“

145 Auch Bloomfield (wie Anm. 144) neigte dazu und ebenso Lee/Reeves/Silano [Hrsg.]: *Western Mediterranean Prophecy*, 1989 [S.6]: „[…] the internal evidence strongly suggests the second alternative“. Eine gute Zusammenfassung der Argumente findet sich schon bei Wessley: *Joachim of Fiore and Monastic Reform*, 1990 [S.101ff.], der ebenfalls dafür hält, dass der Kommentar *Super Hieremiam* als „most likely source for understanding

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

ment gegen die vormals unhinterfragte Unterstellung einer franziskanischen Autorschaft ergibt sich aus der nüchternen Beobachtung, dass dieses Werk in Sachen Franziskus-Erhöhung und – Verklärung auffallende Enthaltsamkeit an den Tag legt.[146]

Robert B. Moynihan, dessen 1988 erschienene Dissertation wohl als die noch immer maßgebliche Publikation zu diesem Werk gelten kann, kam zu einer recht komplexen Antwort auf die Frage nach dem oder den Autoren, indem er die Spannungen innerhalb des Textes und die daraus folgenden widersprüchlichen Zuschreibungen redaktionsgeschichtlich aufbereitete.[147] Er sah in verschiedenen Phasen der Textentstehung unterschiedliche Interessengruppen am Werk. *Beide* – sowohl Franziskaner als auch Florenser hätten so ihren Anteil an der Entstehung des Kommentars gehabt. Außerdem machte sich Moynihan für die These stark, dass dem Werk ursprünglich eine Kernfassung aus der authentischen Feder Joachims zugrunde lag. Diese Vermutung hat in der Forschung bisher allerdings kaum Anklang gefunden.[148]

Florensian apocalyptical thinking and defense of their founder in the mid-thirteenth century" gelten kann. Vgl. dazu auch Lerner: *Frederick II. , Alive, Aloft, and Allayed*, 1988 [hier bes. S.378]. Auch Potestà: *Super Hieremiam e il gioachimismo,* 2004 [bes. S.88off.] rekapituliert die Forschungsdiskussion umfassend. Vgl. noch ebd. [S.883]: Vieles hänge von der nach wie vor offenen Frage ab, ob und inwiefern bestimmte direkte Anspielungen des Textes auf das Schicksal der beiden Bettelorden als spätere Zusätze gelten können. Solange das Werk nicht wenigstens in kritischer Edition vorliegt, sind in dieser Hinsicht wohl keine wesentlichen Fortschritte mehr zu erwarten.

146 Diese Beobachtung wird mitgeteilt zum Beispiel bei Schäufele: *„Defecit ecclesia.",* 2006 [S.320], der daraus aber nicht den besagten Schluss zieht, sondern insistiert, die Verfasser „dürften im franziskanischen Milieu zu suchen sein."

147 Es handelt sich um Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans: A Study of the Commentary „Super Hieremiam"*, 1988. Vgl. auch Ders.: *The Development of the „Pseudo-Joachim" Commentary „Super Hieremiam"*, 1986.

148 Moynihan: *The Development of the „Pseudo-Joachim" Commentary „Super Hieremiam"*, 1986 [S.110]. Diese Vermutung hatte bereits Huck: *Joachim von Floris und die joachitische Literatur,* 1938 [S.192] geäußert. Die ältere Diskussion zu dieser Frage behandelt umfassend Moynihan: *The Development of the „Pseudo-Joachim" Commentary „Super Hieremiam"*, 1986 [S.121ff.]. Die in nur einer Handschrift erhaltene Kernfassung wurde – so argumentierte Moynihan anhand der Manuskript-Überlieferung – in mindestens zwei Stufen durch Glossen entscheidend erweitert. Die erste so entstandene „Kurzfassung", die bereits auf Friedrich II., die Bettelorden und die Prophezeiungen Merlins und der *Sibilla Erithea* Bezug nimmt, sei demzufolge zwischen 1215 und den frühen 40er Jahren des 13. Jahrhunderts entstanden. Die erneute Überarbeitung und Kommentierung (sog. „Brüsseler Glossen", „Glossen: Stufe 2") führte dann zur stark ausgedehnten „Langfassung", wie sie in den frühen Drucken aus dem 16. Jahrhundert überliefert wurde. Für alle Einzelheiten vgl. die kleinschrittige Darstellung bei Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [u.a. S.4f. & S.256ff.]. Dagegen hielt Wessley: *Joachim of Fiore and Monastic Reform*, 1990 [S.116ff.] übrigens die Langfassung für das primäre Bearbeitungsstadium.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Der Kommentar gibt, um Joachims Verfasserschaft plausibel zu machen, 1197 als Entstehungsjahr an und enthält eine fiktive Widmung an Heinrich VI.[149] Eine *Praefatio*, die Joachims geschichtstheologischen Entwurf in groben Linien nachzeichnet und sich inhaltlich von seiner authentischen Hinterlassenschaft noch kaum abzeichnet, expliziert das Anliegen und die Konzeption des Werkes sowie das prophetische Selbstverständnis eines Autors, der sich anschickt, *in spiritu Ieremias* ein aus der zeitgenössischen Perspektive modernes funktionales Äquivalent zum Buch des alttestamentlichen Propheten zu verfassen.[150] Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Reich, namentlich der seit 1227 mehrfach aufgebrochene Konflikt zwischen Friedrich II. und der Kurie, wird als Rahmenhandlung für den Übergang in das Zeitalter des Heiligen Geistes etabliert. Dabei werden ausdrückliche Parallelen gezogen sowohl zwischen dem neubabylonischen Nebukadnezar II. und den römisch-deutschen Kaisern als auch zwischen den Päpsten und den Königen von Juda. Der große Verfolgerkaiser, der mehrfach als Heinrichs VI. Nachkomme angesprochen wird, gilt als jene Persönlichkeit, die das Ende des zweiten *status* besiegelt.[151]

Insgesamt bemüht sich der Text um ein Krisennarrativ von allerhöchster Aktualität und Dringlichkeit. Die ‚vorhergesagten‘ Ereignisse stehen in nächster Zeit bevor, namentlich das babylonische Exil und der verheißungsvolle Aufstieg der *viri spirituales:*

> […] & apparentibus duobus aliis in fine secundi & initio tertii: quemadmodum Christus apparuit in fine primi & in initio secundi: designatis in bove & asino […].[152]

Dem ersten der beiden Orden obliegt das Amt der Predigt und der Unterweisung, *quorum prior praedicationis & eruditionis officium recepturus est, ad praevenienda tempora antichristi* […], der zweite *ad iussum & obedientiam, ac*

149 Die Zueignung erfolgt vermeintlich auf mehrmaliges Drängen Heinrichs, ihm sein Schicksal und das seines Geschlechts aus der Heiligen Schrift zu erleuchten. Der Widmungs-Brief ist in vielen Manuskripten überliefert, wurde in den ersten Editionen aus dem 16. Jahrhundert aber ausgelassen. Vgl. dazu Moynihan: *The Development of the „Pseudo-Joachim“ Commentary „Super Hieremiam“*, 1986 [S.118]. Die Datierung auf 1197 wird dann auch im Text selbst eingeschärft: *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.331].

150 Siehe ebenfalls Moynihan [ebd., mit Anm.27].

151 Zum Beispiel *In Ieremiam prophetam*, 1577 [S.86f. & S.365]: Genauso wie der erste Status mit Antiochus geendet hat und der dritte und letzte Status in der Verfolgung durch Gog kulminieren wird: *Nam sicut primus status habuit finem in Antiocho, sic secundus habiturus est in postero tuo et reliquus in Gog persecutore novissimo.* Vgl. auch Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.120, mit Anm.93].

152 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.122].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

portanda in vicem onera dirigetur.[153] Diese *ex eventu* prophezeiten Hoffnungsträger und Heilsbringer der kommenden Generation sollen den korrupten Zustand der Kirche kompensieren und die Rettung der Essenz der christlichen Botschaft in der Krise des Übergangs gewährleisten. So ist die Rede vom Ende der alternden Klerikerkirche zu verstehen (*finis utique senescentis ecclesiae clericorum*[154]) und die eindrucksvoll inszenierte Gewissheit einer Ablösung des *studium clericorum* durch die *doctrina spiritualium virorum.*[155]

Mit dem ganzen aufgerufenen Szenario von Katastrophe und Erlösung ist wie gesagt in nächster Zukunft zu rechnen: *Nam ab anno 1200 et ultra mihi suspecta sunt tempora et momenta.*[156] Und, auch dieser Sachverhalt wird früh im Text vergegenwärtigt und eingeschärft: Die Bedrohung geht ausnahmslos von allen Seiten aus. Die Kirche hat es nämlich nicht nur mit den Ungläubigen und den Häretikern zu tun, die die Heilsgemeinschaft so zu sagen von außen gefährden, sondern auch mit denen, *qui intus sunt* – darunter auch solche Kleriker, Mönche und Laien, die ihren Verfall leidenschaftlich beklagen.[157] Das Übel wird schließlich auch ganz konkret im Zentrum der lateinischen Christenheit verortet. Dafür zieht der Kommentar die Klage des Herrn in Jer 8, 18 heran: *Kummer steigt in mir auf, mein Herz ist krank.*[158] Die anschließende Frage nach einem Balsam oder einem Arzt, der die Wunde seines Volkes zu schließen vermag (Jer 8, 22), beantwortet Pseudo-Joachim, indem er deutlich macht, auf wen sich die diesbezüglichen Hoffnungen und Erwartungen zu

153 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.123f.]. Die beiden Orden werden keineswegs nur durch Ochse und Esel symbolisiert, sondern [...] *designati in Moyse & Iosue, in Paulo & Ioanne evangelista,* [...] *in Ioanne baptista & Christo,* [...] *in corvo & columba pariter.* Besonders zur Raben – Tauben – Analogie im Anschluß an Gen 8, 6–12 vgl. auch Lerner: *Ornithological Propaganda*, 2004. Es ist bemerkenswert, dass der Kommentar so weit geht, den zweiten Orden mit Christus gleichzusetzen. Aus der deutlichen Bevorzugung dieses mehr kontamplativen Ordens gegenüber dem Predigerorden – unter anderem wird prophezeit, dass der erste, größere Orden dem kleineren dienen wird – schloss Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.114], es spreche also doch einiges dafür, dass der Verfasser im *ordo minorum* zu vermuten sei. Reeves und Moynihan haben dieses Argument m. E. entkräften können, vgl. dazu erneut oben, die Darstellung mit Anm. 141ff.

154 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.366].

155 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.264].

156 Die drei Editionen aus dem frühen 16. Jahrhundert lesen übereinstimmend irrtümlich *tria* statt *mihi*, hier *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [*Praefatio,* ohne Paginierung]. Die nicht unwesentliche Korrektur an dem Zitat beruft sich auf Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.65, mit Anm.17], der die Manuskript-Tradition überblickt und die genannte Lesart vertritt und begründet. Dieser Satz aus der Einleitung muss recht populär gewesen sein. Er tauche sehr häufig als Zitat oder Paraphrase auf.

157 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.128].

158 Vgl. *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.127].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

richten haben, nämlich an *spirituales viros ecclesiae, in commune viventes, in quibus est doctrina sani consilii.*[159]

Gegenüber der restlichen Kirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt und Erscheinung drückt sich in dem Werk eine bemerkenswert kompromisslose und auffallend offenherzige Feindseligkeit aus. In immer neuen einfallsreichen Wendungen und Bildern wird der Abfall der römischen Kirche von Christus und der *vita apostolica* angeprangert und gegeißelt.[160] Hier, sozusagen am abseitigen Rand der gepflegten Semantik und unter dem Pseudonym einer verstorbenen prophetischen Autorität, findet wahrscheinlich die tief empfundene Verachtung gegenüber einer vermeintlich ‚falschen' und das verzweifelte Bedürfnis nach Identifikation mit einer vermeintlich ‚wahren' Kirche ihren Platz, für die es in der damaligen Kultur elitärer Gelehrsamkeit keine eigentliche Plattform gab. Die Kritik bricht sich in nahezu allen denkbaren Abstufungen und anlässlich nahezu allen denkbaren Gelegenheiten bahn. Das Buch Jeremia bietet sich für dieses Geschäft vorzüglich an – an Gelegenheiten besteht in diesem Sinne also kein Mangel. Das Hauptthema des alttestamentlichen Propheten ist Gottes fürchterliche Rache an seinem auserwählten Volk, welches für allerlei kultische, moralische und sonstige Verfehlungen bestraft werden muss. Ein zentrales Motiv im Rahmen der Kritik an Israel, die vor allem gegenüber Propheten, Priestern und Königen konkret wird, ist das bissige und Säbel rasselnde Wehgeschrei über Betrug, Verlogenheit und insgesamt nichts weniger als den umfassenden und verdammungswürdigen Verrat an Gott.

Das ganze variantenreiche Spektrum dessen, was der oder die anonymen Kommentatoren des 13. Jahrhunderts aus diesen ‚Steilvorlagen' für ihren Begründungszusammenhang abzuleiten wussten, kann hier nicht nachgezeichnet werden. Das Werk ist dafür deutlich zu umfangreich, schließlich wird ausnahmslos jedes der 52 Kapitel des Buches Jeremia kommentiert, und nicht selten Satz für Satz und dann noch auf verschiedenen Schriftdeutungsebenen. Andererseits ist der Kommentar oft redundant und seinem prinzipiellen Deutungsrahmen bleibt er jederzeit treu, und dieser Deutungsrahmen ist vor allem entlang konsistenter Feindbilder und anhand einiger wesentlicher heilsgeschichtlicher Koordinaten organisiert. Daneben arbeitet der Text auf verschiedenen Ebenen mit den Motiven von Verschwörung und Verrat. Das Bekenntnis in Jer 9, 7: *Ein tödlicher Pfeil ist ihre Zunge, trügerisch redet ihr Mund,* […] *doch*

159 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.129].

160 Vgl. nur *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.313]: *Et idcirco in statua Babylonis prorsus sunt aurea, extrema lutea: sed aurum vitae apostolicae vertitur in lutum infamiae praelaticae.* Es handelt sich um eine Anspielung auf den berühmten Weltreich-Traum Nebukadnezars im Buch Daniel. Vgl. dazu noch die Erläuterung bei Schäufele: *„Defecit ecclesia.“*, 2006 [S.322].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

im Herzen plant man den Überfall, nimmt der Kommentar zum Anlass, des Verrates an Christus zu gemahnen und auf die allgegenwärtige und umfassende Bedrohung hinzuweisen, die auch vor dessen Stellvertreter auf Erden nicht haltmacht:

> sic & modo cavendum est ecclesiae & summo Christo Pontifici, ne periculis et falsis fratribus, cardinalibus et episcopis ac legatis expiret.[161]

Eine anschauliche Vorlage für das Denkmuster der Verschwörungstheorie liefert der Prophet Jeremia mit der skandalösen Enthüllung aus dem Munde des Herrn (Jer 11, 9): *Es gibt eine Verschwörung unter den Leuten von Juda und den Einwohnern Jerusalems.* An diese Offenbarung schließt der Kommentar mit seinen Erläuterungen an: *Inventa est coniuratio in viris Iuda, & in habitatoribus Hierusalem, quia simul declinaverunt laici & clerici, spirituales & saeculares* […]. Sie sind zurückgekehrt zu den Sünden ihrer Väter und haben sich fremden Göttern angebiedert – Israel und Juda haben den Bund des Herrn gebrochen, so lauten die vernichtenden Vorwürfe (Jer 11, 10), und diese übersetzt der Kommentar: *carnaliter viventes* […]. *avaritiae studentes* […] *superbe Deum contemnentes.* Darum, so spricht Gott, bringe er Unheil über sie, dem sie nicht entgehen können.[162] Denn, so heißt es weiter in Jer 11, 13: *so zahlreich wie deine Städte sind auch deine Götter, Juda, und so zahlreich wie die Straßen Jerusalems sind die schändlichen Altäre, die ihr errichtet habt, um dem Baal zu opfern*. Juda, so erläutert der Kommentar, *Romana ecclesia est in genere*, die Städte *ecclesiae pontificalis in specie.* Die Opfer an den falschen Gott Baal bedeuten, dass sie – die Prälaten – *non pro coelestibus praemiis, sed pro lucris temporalibus sacrificia laudum offerunt*.[163]

Von den in Jeremias Heimat ausgeheckten Mordplänen gegen den Propheten (Jer 11, 18–23) lässt sich der Kommentar zur Anklage gegen den vermeintlichen Verrat von 1215 inspirieren, der das unglückselige Urteil gegen Joachim von Fiore herbeigeführt hatte bzw. – um im Horizont des vermeintlich 1197 verfassten Kommentars zu bleiben – noch herbeiführen würde. Die Verschwörung gegen Jeremia wird auf eine Verschwörung des Vierten Lateranums unter

161 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.132]. Weiter heißt es in Jer 9, 20: *Der Tod ist durch unsre Fenster gestiegen, eingedrungen in unsre Paläste*. Dazu der Kommentar [S.134]: […] *ingressa est domus vestras apertis ianuis, per praelatos: nomine mortis, in hoc loco designatur haeretici* […], *quorum doctrina non solum fenestrae religiosorum, sed etiam domus ecclesiae clericorum infectae sunt.*

162 Vgl. *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.145]. Jer 11, 11 fährt fort: *Schreien sie dann zu mir, so werde ich nicht auf sie hören.* Der Kommentar [S.146] fügt hinzu, *quia omnis hypocrita est.*

163 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.146].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Innozenz III. gegen den *doctor veritatis* gedeutet. Der Papst figuriert unter der Gestalt des Sedekia, des letzten Königs des Reiches Juda in der Königszeit Israels, der durch den Bruch eines Gotteseides den Untergang seines Reiches herbeiführte. Außerdem wird er mit Herodes gleichgesetzt, der andernorts auch – und das wohlgemerkt im Einklang mit Joachims exegetischen Vorgaben – als *primus caput diaboli* vorgestellt ist.[164]

Hinter der ungerechtfertigten Verurteilung Joachims steckt also eine Verschwörung gegen die *spiritualis intelligentia*, und die Zisterzienser werden in dieser Sache auf der Seite des Papstes gesehen. Sie begegnen als die Pharisäer und als das Volk in Jeremias Heimat, das gegen den Propheten konspiriert und ihm seine Berufung absprechen möchte.[165] Da der Zisterzienserorden auch Joachims ursprüngliche ‚Heimat' war, liegt die Analogie förmlich auf der Hand.[166] In diesem Zusammenhang wird auch der Vorwurf des Propheten aufgegriffen (Jer 8, 8): *Wie könnt ihr sagen: Weise sind wir und das Gesetz des Herrn ist bei uns? Ja! Aber der Lügengriffel der Schreiber hat es zur Lüge gemacht.* Pseudo-Joachim verteidigt erneut ausgesprochen deutlich seinen radikalen Standpunkt, indem er das Diktum auf Rom überträgt: *Doctores moderni*

164 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.143].

165 Jer 11, 21: *Darum – so spricht der Herr gegen die Leute von Anatot, die mir nach dem Leben trachten und sagen: Du darfst nicht als Prophet im Namen des Herrn auftreten* […].

166 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.150f.]: *Spiritualiter, quia idolum doctrina heretica est, posita ante templum ecclesiae, quam adorant omnes et tenent vani ceterique magistri in sanam doctrinam & fidelem: Lignum scandali ponent, ut eam extinguant, & nomen doctoris, cui revelabitur sententia Danielis, evertant. Futurum est enim ut Cayphas summus Pontifex veritatem insinuet, ut unus damnetur, id est moriatur doctor pro populo, ut non tota gens pereat in errore. Sic Sedechias contra Hieremiam insurgit: damnat librum: scindit trinitatem ab unitate: Scalpello sententiam scribae doctoris. Nescio autem, Deus scit, utrum in nobis complenda sint, vel in sequuturo ordine consumanda.* […] *Designat Herodes summum pontificem post Coelestinum futurum, quincunque sit ille: a quo quia stella disparuit, spiritualis intelligentia extinguetur in dolo, & per invidiam tradetur et perimere cogitabit. Quod autem congregaverunt pontifices ecclesiarum pharisaei, scilicet abbates, priores, religiosi Cistercienses, concilium forsitan generale invidentes Christo, totum ad illum doctorem veritatis referendum est, quem sextus describit angelus, imo sub quo in manu alterius angeli liber demonstratur veritatis apertus* […]. Siehe auch Reeves: *The Abbot Joachim's Disciples and the Cistercian Order,* (1951) 1972 [hier S.154f., mit Anm.15], die auf die entsprechende, leicht abweichende Textstelle in der Edition Venedig 1516 [f.23^{r}] verweist. Vgl. ebenfalls Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.113, Anm.44] sowie Lee/Reeves/Silano [Hrsg.]: *Western Mediterranean Prophecy*, 1989 [S.7, mit Anm.24]. Als Gott den Leuten von Anatot in Jeremia 11, 23 schließlich noch einmal Unheil androht, gibt der Kommentar erneut zu verstehen, es handle sich um eine Drohung *super praelatos maiores Cisterciensium.* Siehe *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.152]. Unter anderem aus diesem Zusammenhang entwickelte Reeves ihre Argumente für eine Autorschaft in florensischen Kreisen. Für Gegenargumente vgl. Simoni: *Il „Super Hieremiam",* 1970 [S.23f.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

ecclesiae Petri, quae est Roma, von denen ausgesagt wird, *suis insaniis quam instruunt.* Sie geben vor, weise zu sein, in Wahrheit jedoch, so heißt es weiter, *stulti facti sunt.* Auch hier begegnet Sedekia als derjenige, *qui nos arguet unitatem Dei* […].[167]

Mit diesen Einlassungen greift der Text bereits vor auf die Verbrennung der Schriftrolle in Jer 36 durch den König von Juda (zu diesem Zeitpunkt eigentlich Jojakim, der Text nennt aber wie gesagt Sedekia). Die Schrift des Propheten Jeremia wird in dessen Haus zerschnitten und den Flammen übergeben.[168] Dazu der Kommentar, der an entsprechender Stelle den Bezug auf die schändliche Missachtung Joachims und seiner Auffassung der Trinität herstellt, und der dabei sogar soweit ins Detail geht, dass Joachims Vorwürfe gegen die diesbezüglichen Lehren des Petrus Lombardus (*sententia alicuius doctoris*) anklingen:

> Sed quia principes […], pontifices […] non valentes capere eloquia novae vitae, ad destruendum volumen totis fraudibus convertuntur, & quasi non plene de trinitate edisserant, sed potius quantitate confundant, […].[169]

Hinter der Figur des Königs, der vor dem brennenden Kohlenbecken sitzt, um der Winterkälte zu trotzen (Jer 36, 22), steht wie gesagt der *summus pontifex*, und mit einer folgenschweren Prophezeiung schließt der Kommentar zu dieser Szene, nämlich *ob turbationem Herodis, alterius summi pontificis & superbi, Iesus fugit, stella disparet.*[170]

Nicht unerwähnt bleiben soll nach diesem dramatischen Tiefpunkt schließlich das ‚versöhnliche' Ende dieses Kapitels. Jeremia übergibt dem Schreiber eine neue Rolle und dieser (Jer 36, 32) *schrieb auf sie nach dem Diktat Jeremias alle Worte des Buches, das* […] *der König von Juda im Feuer verbrannt hatte. Ihnen wurden noch viele ähnliche Worte hinzugefügt*. Dass der Schreiber *refecit volumen, quod* […] *rex Iuda proterve consumpsit*, lässt auch der Kommentar nicht unerwähnt.[171] Wer auch immer der oder die Autoren waren: Hier scheint das unerschütterliche Selbstbewusstsein und die ehrgeizige Berufung durch, das Ansehen seines oder ihres ‚Propheten' – Joachim von Fiore – mit

167 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.124].

168 Jer 36, 23: *Sooft nun Jehudi drei oder vier Spalten gelesen hatte, schnitt sie der König mit dem Schreibermesser ab und warf sie in das Feuer auf dem Kohlenbecken, bis das Feuer auf dem Kohlenbecken die ganze Rolle verzehrt hatte.*

169 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.368].

170 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.368]. Als König von Juda begegnet der Papst sehr häufig, die Analogie ist so stabil wie naheliegend. Als Beispiel siehe nur *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.364f.], wo den Kirchenoberen der Zorn Gottes in Aussicht gestellt wird.

171 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [ebd.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

allen zu Gebote stehenden Mitteln wiederherzustellen und seine Botschaft nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Das Hinzufügen *vieler ähnlicher Worte* ist in diesem Geschäft anscheinend ein Mittel, das durch den Zweck geheiligt wird.

In dem gesamten Werk begegnet die *ecclesia* in enger semantischer Assoziation mit Babylon und der apokalyptischen Hure. Gelegentlich steht auch die konkrete Identifikation der gegenwärtigen Kirche mit diesen endzeitlichen Größen im Raum, so etwa in der Rede von der *ecclesia meretrix*[172] oder in dem Bekenntnis, […] *ut fere tota ecclesia in Babilonem ruat.*[173] Auch in dieser Hinsicht verschärft sich der kirchenkritische Impetus gegenüber Joachims Vorlagen, deren Vorbehaltlichkeit und Deutungsoffenheit regelmäßig mit einer geschichtstheologischen ‚Tiefe‘ und ‚Kühnheit‘ in Verbindung gebracht werden, die die Pseudo-Joachimitica nicht für sich beanspruchen können.[174] Die Schuld für die unermüdlich beklagten Verfallserscheinungen wird bei den kirchlichen Würdenträgern gesehen, und auch hier bleiben konkrete Identifikationen mit dem apokalyptischen Bestiarium nicht aus. Die *praelati mali* hält der Kommentator für die *bestia, quae portat Babylonem, ecclesiam utique malignantium & pravorum.*[175] Dass die Kirche auf der ‚falschen‘ Seite steht und insofern als Teil der antichristlichen Bedrängnis zu sehen ist, verdeutlicht auch der Hinweis auf Prälaten *& alios antichristi futuri membra, qui vel per avaritiam ecclesias spoliant, vel per erroris malitiam, filios ecclesiae protrahant ad ruinam.*[176]

Durch die weltliche Gesinnung des Klerus und den Hochmut der Prälaten habe die Kirche vom Weg und den Werken des Glaubens abgelassen und sei der Habgier und der Fleischlichkeit verfallen.[177] Auch im Bezug auf die Verurteilung

172 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.105], daran anschließend die Frage: *Putasne, extinguere poterit illam?*

173 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.53]. Diese Beobachtung machte bereits Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.112]. Dagegen habe Joachim ‚nur‘ die Gesamtheit aller sündigen Menschen innerhalb der Christenheit für „Babylon“ gehalten. Vgl. aber demgegenüber die Ausführungen weiter unten, Kapitel 2.3.

174 Vgl. etwa Schäufele: *„Defecit ecclesia.“,* 2006 [S.321]: „Die stark kirchenkritische und kirchenpolitische Ausrichtung ließ den Jeremia-Kommentar hinter der Kühnheit und Tiefe der geschichtstheologischen Erwartung Joachims zurückbleiben, hat aber zweifellos zu seinem großen Erfolg beigetragen.“

175 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.53].

176 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.122]. Den Kontext ergibt die Klage über das verblendete Volk und seine Verführer in Jer 8, 7: *„Selbst der Storch am Himmel kennt seine Zeiten* […], *mein Volk aber kennt nicht die Rechtsordnung des Herrn.“* Das *Iudicium Domini* deutet der Kommentar *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.122] auf die zu erwartende *tribulatio futura ecclesiae generalis.*

177 Vgl. *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.98]: *Praelati utique ecclesiae filii, clerici & canonici relinquunt Deum quaerentes mundum* […]. Sowie *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.104]: […]

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

der Konstantinischen Schenkung – einen *locus classicus* der Kirchenkritik am Rande und auch abseits der Orthodoxie – fällt der Kommentar ein deutlich vernichtenderes Urteil als Joachim von Fiore, der die Zersetzung der Kirche noch nicht als zwingende Folge ihrer Erlangung weltlicher Güter und Rechte unter Silvester und Konstantin ausgelegt hatte.[178] Der pseudo-joachimische Kommentar hingegen verwünscht entschlossen den unglückseligen Tag, an dem die Kirche auf den Gipfel ihres Ruhmes gelangte und fragt: *Videsne lector, quod sicut Romanum imperium fuit erectio ecclesiae, sic & modo diebus istis novissimis sit iactura?*[179] Die römische Kirche sei von Christus abgefallen (*recessit*), habe Petrus verleugnet, sich weltlichen Verlockungen hingegeben und Ehebruch mit Königen und Fürsten begangen.[180]

In Friedrich II. handelt nun Gottes strafende Hand an dieser hinfälligen Institution. Für das schwere aber gerechte Schicksal, das der römischen Kirche in ihrem gegenwärtigen Zustand des Verfalls und der Korruption unmittelbar bevorsteht, findet der Text drastische Bilder: [...] *Romana ecclesia deseretur,* [...] *ecclesiae pontificales* [...] *succendentur igni rei publicae.*[181] Es ist allerdings anzumerken, dass der Kommentar trotz seiner unverblümt kritischen Haltung gegenüber der Kirche sich natürlich *nicht* auf die Seite ihres Verfolgers stellt.[182] Friedrichs Funktion an der Schwelle des Übergangs zum Zeitalter des Heiligen

---

ecclesia generalis, quae in lacum avaritiae & carnalis impietatis per praelatorum superbiam lapsa est.

178 Das betonte ebenfalls bereits Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.112]. Joachim habe dagegen den Sieg der Kirche unter Konstantin noch vorbehaltlos als Höhepunkt der kirchlichen Entwicklung gesehen. Ausführlicher sowohl zu Joachims Haltung als auch zur radikalen Schenkungskritik im Jeremia-Kommentar verbreitet sich Schäufele: *„Defecit ecclesia.“,* 2006 [S.320ff.].

179 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.366]. Siehe auch *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.283] und vgl. erneut Schäufele: *„Defecit ecclesia.“,* 2006 [hier S.323] zu den bildhaften Veranschaulichungen der auf die Konstantinische Schenkung projizierten Verfallsidee in diesem Werk. In diesem Sinne deutet *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.125] zum Beispiel Jeremias Vision von den beiden Feigenkörben (Jer 24, 1–10): Die Kirche habe vom römischen Reich weltliche Güter empfangen, die ihr anfangs mundeten wie süße Feigen, dann aber bitter wurden, und nun an das Imperium zurückfallen müssten. Schäufele: *„Defecit ecclesia.“,* 2006 [hier S.324] meint sogar, diese Erwartung einer Rücknahme der Konstantinischen Schenkung, einer gewaltsamen Enteignung der Kirche durch Kaiser und Reich stehe „im Mittelpunkt der prophetischen Zukunftsschau“ des Kommentars.

180 Siehe *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.59]: *Romana ecclesia recessit a Christo* [...]. *Quod est negasse Petrum, & redisse a pompas diaboli, & mundi illecebras huius, scilicet principes saeculares, cum quibus est polluta & fornicata* [...]. Vgl. auch das ausführliche Zitat bei Schäufele: *„Defecit ecclesia.“,* 2006 [S.320f.].

181 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.319].

182 So auch Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.121]: Der Kommentar nehme „eine unbedingt reichsfeindliche Stellung“ ein. Lee/Reeves/Silano [Hrsg.]: *Western Mediterranean*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Geistes als antichristlicher Erfüllungsgehilfe verbietet selbstredend eine entsprechende Parteinahme. In der Frage allerdings, ob Friedrich II. *der* Antichrist sei, macht der Kommentar schließlich verschiedene Interpretationsangebote. Der Kaiser wird stellenweise durchaus in einer Weise charakterisiert, die – wie bereits B. Töpfer betonte und belegte – „nur als eine Identifizierung mit dem Antichrist gedeutet werden kann.“[183]

Es sollte darüber aber nicht vergessen werden, dass das Konzept des Antichrist nicht nur in seiner korporativen Fassung durchaus definitorischen Raum für mehr als einen Teufelsdiener bietet. Auch die stärker personifizierende Variante der Antichrist-Konzeption ist in diesem Sinne potentiell überindividuell: Es gehörte zu Joachims Vermächtnis an die Antichrist-Tradition der Folgezeit, dass sie sich für die Besetzung der eschatologischen Hauptrolle mit dem Führungsmodell der Doppelspitze öffnete. An diesem Muster scheint sich auch Pseudo-Joachim orientiert zu haben, als er Passagen wie die folgende formulierte:

> … secta scilicet falsorum Christianorum & haereticorum: quorum caput erit antichristus, designatus in angelo abyßi. & forsitan pseudopapa erit, adiutus & fultus antichristo rei publicae […].[184]

Es darf an dieser Stelle noch einmal betont werden: Die Erwartung eines falschen Papstes in führender Funktion oder wenigstens im gehobenen Dienst des antichristlichen Regiments kann spätestens seit Joachim von Fiore nicht mehr als besondere exegetische Provokation gelten. Sie gehört als solche nicht von vornherein in das diskursive Umfeld der kirchenfeindlichen Häresien, sondern sie bewegt sich durchaus im damaligen Rahmen linientreuer oder zumindest linientreu ‚gemeinter‘ Exegeseangebote.

An die Verheißung eines großen Getöses aus dem Norden (Jer 10, 22), das Judas Städte veröden und zur Behausung für Schakale degenerieren wird, schließt der Kommentar mit der kühnen Behauptung an, der römische

---

Prophecy, 1989 [S.6] sprachen in diesem Zusammenhang von „fuel to feed anti-Hohenstaufen fires“. Ähnlich noch Schäufele: *„Defecit ecclesia.“,* 2006 [S.321].

183 Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.120, mit Anm.98]. Töpfers Perspektive auf die Figur des Antichrist scheint mir aber zu eindimensional, wenn er zum Beispiel meinte, aus diesem Grund erhebe sich die Frage, ob der Kommentar die bei Joachim belegte Erwartung eines Pseudopapstes als Antichrist aufgibt oder beiseite schiebt, um den Kaiser selbst in dieser Rolle zu sehen.

184 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.123].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Bischofssitz werde im Zuge dessen zur Behausung des Drachen.[185] Wenn der Prophet Jeremia, der *wie ein zutrauliches Lamm* […] *zum Schlachten geführt wird*, zu verstehen gibt, gegen ihn sei *Böses* geplant, dann nimmt sich dieser Hinterhalt aus der Perspektive des Kommentars so global wie folgenreich aus. Das erklärte Anliegen, den Baum im Saft zu verderben, wird bezogen auf die

> pericula falsorum scribarum, pontificum & iudaeorum, religiosorum, magistrorum, episcoporum & clericorum & laicorum, adiunctis eis Pilato infidelium gentium, & Herode haereticorum […].[186]

Auf der anderen Seite finden sich in *Super Hieremiam* übrigens auch solche Vorstellungen, die ganz ausdrücklich in die Entstehungsgeschichte der *papa-angelicus*-Prophezeiung gehören.[187] Diese tauchte in ihrer vollständig ausgeprägten Form ebenfalls um die Mitte des 13. Jahrhunderts auf, nachdem erste Andeutungen auch hier bereits auf Joachim von Fiore zurückgehen.[188] Zwar hatte dieser sich insgesamt widersprüchlich zu der Frage geäußert, ob das Reich des Heiligen Geistes überhaupt noch einen Papst kennen würde, aber das Bild eines zur Führung der Christenheit berufenen und von Sünden reinen Bischofs war bei ihm klar präfiguriert.[189] Mit der Hoffnung auf eine solche Figur liebäugelt nun stellenweise auch Pseudo-Joachims Kommentar zum Propheten Jeremia, wenn er etwa verkündet, nach den Verfolgungen des zweiten Status werde die Kirche nicht mehr von weltlichen Fürsten geknechtet werden, sondern diese werden Christus und seinem Vertreter auf Erden dienen, der dann ein wirklicher Hirte und kein Räuber mehr sein wird.[190]

---

185 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.142]: […] *scilicet a reprobis & Alemanis,* […] *& commotio magna gentium perfidarum, ut ponat civitates ecclesias, Iuda, Romanae sedis, in solitudine, scilicet faciat depraedatas, & habitacula draconum, id est, malitiosorum.*

186 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.149]. Vgl. Jer 11, 19: *Wir wollen den Baum im Saft verderben,* […] *ihn ausrotten,* […] *so dass man seinen Namen nicht mehr erwähnt.*

187 Vgl. Reeves: *The Influence of Prophecy*, 1969 [S.393ff.] und Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.117f.], sowie Baethgen: *Der Engelpapst,* 1943 [S.35].

188 Der englische Franziskaner Roger Bacon gemahnte in seinem 1267 geschriebenen *Opus Tertium* den regierenden Papst (Clemens IV.) an das seit 40 Jahren geweissagte Kommen eines großen Nachfolgers Petri, der die Kirche reinigen werde. Wenig später – ohne erkennbaren Zusammenhang – tauchte die Prophetie in einem Gedicht auf, das den Kardinälen übersandt wurde, die im Konklave über Clemens' Nachfolger zu entscheiden hatten. Eine spätere Fassung ist dann beispielsweise überliefert in Salimbenes Chronik. Unter Gregor X. wurde die Prophetie „in neuer, veränderter Gestalt zur Apotheose des regierenden Papstes." Siehe vorerst nur Baethgen: *Der Engelpapst,* 1943 [S.15f.], sowie die Belege ebd. [S.185f.]. Fürderhin unten, Kapitel 5.1.

189 Das bestätigt Baethgen: *Der Engelpapst,* 1943 [S.17].

190 *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.351].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Dieser um einen *papa angelicus* gruppierte Vorstellungskomplex kann hier nicht eingehend beleuchtet werden, aber es ist festzuhalten, dass sich die beiden Konzepte – das des engelsgleichen Papstes und das des Teufelsdieners auf dem Apostolischen Stuhl – nicht unabhängig voneinander entwickelt haben. Die Tatsache, dass die Genese der beiden Vorstellungen dialektisch aufeinander bezogen war, wurde in der bisherigen Forschung konsequent vernachlässigt. Im Prinzip hat nur Bernard McGinn diesen Sachverhalt als solchen überhaupt einer Diagnose für würdig befunden.[191] In der übrigen Literatur steht die Engelpapstprophetie ideengeschichtlich isoliert oder sie wird über den vermeintlichen Zusammenhang mit der Entwicklung der Endkaisererwartung erschlossen.[192] Aus dieser Perspektive, als konzeptuelles Gegenüber der Endkaiser-Prophetie, wird sie auch noch bei Hannes Möhring vorgestellt, der eine aktuelle ausführliche Monographie zur Figur eines Welt beherrschenden Kaisers am Vorabend des Jüngsten Gerichts vorgelegt hat.[193] Er nimmt zwar zur Kenntnis, dass das sehnsüchtige Ideal eines engelsgleichen Papstes bei Joachim von Fiore aufscheint. Dass sein vermeintliches konzeptuelles Gegenüber, der Weltkaiser der Endzeit nämlich, bei ebendiesem Joachim hingegen durch vollkommene Abwesenheit glänzt, kommentiert Möhring nicht. Solche Konzepte, für die Reinhart Koselleck im Rahmen seiner historisch-politischen Semantik die Bezeichnung der „asymmetrischen Gegenbegriffe“ entwickelt hat, besitzen enormes analytisches Potential, das im Bezug auf die Gegendiskurse ‚päpstlicher Engel‘ und ‚päpstlicher Antichrist‘ bisher ungenutzt geblieben ist, weil die beiden Vorstellungskreise im Rahmen einer oberflächlichen und

191 Vgl. dafür seine diesbezüglich einschlägige Publikation *Angel Pope and Papal Antichrist,* (1978) 1994, wo er diese Einsicht vertrat, ohne sie jedoch für Ableitungen hinsichtlich größerer Zusammenhänge fruchtbar zu machen.

192 Mehr oder minder isoliert sah die in Einzelheiten ausgesprochen gut informierte Reeves: *The Influence of Prophecy*, 1969 die Entstehung der Prophetie. Hingegen sah zum Beispiel Baethgen: *Der Engelpapst,* 1943 [S.11] in der Gestalt des Engelpapstes das dialektische Gegenüber der Endkaiserprophetie. Das eigentliche dialektische Gegenüber des Engelpapstes – den päpstlichen Antichrist – hat er somit als solchen vollkommen verkannt. Er [ebd., S.26] gab allerdings zu, „dass der Engelpapstgedanke […] zuerst in einem Zusammenhange sich ankündigte, der nicht eigentlich die besten Voraussetzungen für ihn bot.“ Entsprechend habe sich die Entwicklung der Idee auch in sehr zwiespältigen Bahnen bewegt: „Von vornherein lagen in ihr zwei ganz entgegen gesetzte Möglichkeiten beschlossen.“

193 Siehe Möhring: *Der Weltkaiser der Endzeit*, 2000 [S.269f.]: Als Gegenstück zur Endkaiser-Weissagung entstand im 13. Jahrhundert die zu Anfang des 14. Jahrhunderts voll ausgeprägte Vorstellung von einem engelgleichen Papst am Ende der Zeiten. Die Vorstellung entwickelte sich auf dem Höhepunkt päpstlicher Macht, trotzdem war sie Ausdruck wachsender Unzufriedenheit mit der Amtsführung der Päpste. Vgl. zu alldem auch erneut Ders.: *Endkaiser- und Mahdy-Erwartung*, 2002.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

ideologiegeleiteten Betrachtungsweise nie auf ihre dialektische Bezogenheit hin befragt wurden.

Die ausschlaggebende Quelle für die frühe Rezeption des Kommentars *Super Hieremiam* bleibt die franziskanische Ordenschronik Salimbenes von Parma, die verschiedentlich auf dieses vermeintliche Werk Joachims Bezug nimmt. Unter dem Jahr 1248 wird das Werk hier erstmals erwähnt und stellenweise sogar einigermaßen ausführlich zitiert.[194] Salimbene, bei dem in Ermangelung von Alternativen *jede* Untersuchung der frühen Wirkungsgeschichte Joachims von Fiore ansetzt, schrieb nicht nur als interessierter Augenzeuge. Als Franziskaner *und* zum Zeitpunkt der Abfassung der Chronik nach eigenem Bekunden ‚vormaliger' Joachit prägte er vielmehr den Prototyp des ‚franziskanischen Joachiten', den die Forschung bei nahezu jeder Prozessierung joachimischen Gedankengutes am Werk sieht.

Wie allerdings gezeigt wurde, steht die ehemals für unstrittig gehaltene franziskanische Autorschaft des Kommentars *Super Hieremiam* wieder zur Verhandlung. Damit steht auch das Vorurteil zur Debatte, dem zufolge Joachims Ideen ihre historische Bedeutung in erster Linie der Tatsache verdanken, dass sie Jahrzehnte nach seinem Tod plötzlich in minoritischen Kreisen auf fruchtbaren Boden fielen. Zweifelsohne fielen sie hier auf fruchtbaren Boden, aber sie fielen eben nicht vom Himmel, sondern es gab eine nicht näher zu verortendeTradition, die Joachims Erbe pflegte, und die sich mit *Super Hieremiam* in den zeitgenössischen Diskurs einschrieb. Die einschlägigen Synthesen, die hier bereits angelegt oder vollzogen sind, biederten sich dem franziskanischen Selbstbewusstsein natürlich an.[195] Die Minoriten, die Salimbene in den 1240er Jahren als *Joachiten* kennen lernte, lasen und zitierten diesen Jeremia-Kommentar als authentisches Werk des prominenten Abtes von Fiore. Der ‚echte' Joachim verkam unter dem maßgeblichen Einfluss dieses Textes längerfristig regelrecht zur rezeptionsgeschichtlichen Fußnote. Für die ideengeschichtliche Strömung, die hier den Schlüssel zu ihrer heilsgeschichtlichen

194 Salimbenes Glaubwürdigkeit ist nicht über jeden Zweifel erhaben: Die Gespräche über Joachim, die er mit einem Abstand von mehreren Jahrzehnten aus der Erinnerung für dieses Jahr wiedergibt, könnten natürlich zu einem anderen Zeitpunkt stattgefunden haben. Inhaltlich werden sie sich wohl in den Bahnen bewegt haben, die Salimbene beschreibt. Zu den Fragen bezüglich Salimbenes Glaubwürdigkeit und den Folgen für die Rekonstruktion der Textgeschichte von *Super Hieremiam* verbreitete sich umfassend Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.113ff. & S.166f.].

195 Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.167]: „More clearly than any other, this work sets forth the Franciscan-Joachite vision: a coming „Babylonian captivity" of the Church; a tremendous struggle between Church and empire; the arrival of „two new orders" of „spiritual men" to help guide the Christian faithful during the coming tribulations."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Selbstverortung und Selbstvergewisserung entdeckte, ist dieses Werk nicht weniger als *die* Gründungsurkunde.

Das existenzielle Orientierungswissen, das sich über die hier formulierten apokalyptischen Identifikationsangebote und Feindbilder herstellen und vermitteln ließ, war kulturell gefragt und wurde dankbar aufgegriffen. Selbst die hohe Politik konnte sich der Symbolik und der Verwertungslogik dieser Deutungsmuster nicht entziehen:

> The images of the Super Hieremiam were not the property of a small group; they were widespread. The commentary's images were known to the Emperor Frederick II and to contemporary popes, and both [...] used the images in propaganda literature, describing each other as the beasts of the Apocalypse in terms reminiscent of the Super Hieremiam.[196]

Es wurde nie bewiesen, dass im Umfeld des Kaisers und/oder der Päpste der Zeit dieser bzw. irgendein anderer bestimmter pseudo-joachimischer Text tatsächlich wörtlich bekannt war und für das aktuelle tagespolitische Geschäft ausgeschlachtet wurde. Dahingehende Vermutungen, wie sie der zitierte Passus von Moynihan enthält, sind in der Literatur gleichsam stets gegenwärtig, weil sich in dieser auch schriftlich geführten Auseinandersetzung beide Seiten zur Sinnintegration auf das dualistische Kalkül der apokalyptischen Meistererzählung verließen, und weil sich in den entsprechenden Quellen derselbe angespannte, von eschatologischen Hoffnungen und Ängsten getriebene Zeitgeist auszudrücken scheint.

Joachim von Fiore – um es mit McGinn vorsichtig zu formulieren – „hinted at a papal aspect to Antichrist“.[197] In Pseudo-Joachims Kommentar *Super Hieremiam* wurden die entsprechenden Anhaltspunkte aufgegriffen: Hier konkretisierte sich die Erwartung eines Pseudopapstes in einer der apokalyptischen Hauptrollen, durch die das Böse in einem finalen und absoluten Sinne verkörpert wird. Dieser Ansatz bedeutete anscheinend weder ein praktisches Urteil über vergangene und gegenwärtige Inhaber des Petrus-Amtes, noch bedeutete es eine grundlegende theoretische Infragestellung der Institution des Papsttums schlechthin. Der gesamte Vorstellungskomplex wurde jedoch, wie gezeigt werden konnte, in diesem Werk inhaltlich massiv angereichert durch die kontextuelle Nähe zu anderweitig motivierten und äußerst scharfzüngigen kirchenkritischen Invektiven, die auch vor dem Haupt der

196 Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.167].
197 McGinn: *Antichrist,* 2000 [S.161].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

lateinischen Christenheit nicht halt machen, indem sie es im Zentrum einer gelehrten Verschwörung gegen die *spiritualis intelligentia* verorteten.

Die Forschung hat sich bisher stets in die leidenschaftlichen apokalyptischen Schmähungen des Reiches und speziell Friedrichs II. vertieft.[198] Darüber wurde das zweite große Thema dieser ‚Jeremiade', die Klage über den unaufhaltsamen Verfall der Kirche, konsequent vernachlässigt. Dieses Problem sah auch David Burr:

> Less attention has been paid to the fact that the Jeremiah commentary is a genuine jeremiad, and that its target is not only the empire but the church as well. The catalogue of charges features corruption, neglect of the faithful, and preeminently greed. […] The commentary is generous in spreading guilt out over the entire church. It is corrupt at all levels […]. The author unflinchingly heaps abuse on everyone from the pope down to the laity. Only a few *spirituales* are acceptable before the Lord, but they are unsupported and even persecuted by the hierarchy.[199]

Die schneidende Kirchenkritik dieses Jeremia-Kommentars wird insofern durchaus zur Kenntnis genommen, aber sie wird nicht als strukturbildender Faktor innerhalb einer umfassenden identitätsstiftenden Vision begriffen, die die ehrgeizige Gewissheit eschatologischer Erwählung aus der dualistischen Opposition gegenüber einem übermächtigen apokalyptischen Feindbild entwickelt.[200] Das ganze Werk schreibt über weite Strecken authentische Gedanken Joachims von Fiore aus. Die wenigen Abweichungen bedeuten weder die Aufgabe noch die Infragestellung dieser konzeptuellen Gefolgschaft, und diese Abweichungen betreffen in erster Linie die Bereitschaft und die Neigung zu einer radikalen und raumgreifenden Abrechnung mit der verkommenen kirchlichen Hierarchie und zur narratologischen Vereinnahmung und genussvollen Ausschreibung des apokalyptischen Erwählungsmotivs.

198 Ähnlich Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom,* 1993 [S.6]: Der Kommentar sei „[…] striking in a number of ways, and modern scholarly preoccupations have tended to highlight some points of interest while obscuring others."

199 Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom,* 1993 [S.6].

200 Hinter Pseudo-Joachims negativem Kirchenbild wird vielmehr ein diesseitsgerichtetes und praxisorientiertes Reformanliegen wahrgenommen, dessen einseitige und übermäßige Betonung nicht anders zu rechtfertigen ist als durch anachronistische Projektionen, so schon bei Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.135–138], aber auch noch bei Schäufele: *„Defecit ecclesia.",* 2006 [S.321], wo es heißt, der Kommentar verfolge das Ziel der „Durchsetzung des apostolischen Armutsideals im gesamten Klerus"

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Mit Jesaja nahm sich ein weiterer Autor unter Joachims Namen einen anderen großen Schriftpropheten des Alten Testaments vor.[201] Das Ergebnis, der Traktat *Super Esaiam*, gilt gemeinhin als verhältnismäßig spätes Produkt der pseudo-joachimischen Kommentarliteratur. Es wurde vermutlich in den 60er Jahren des 13. Jahrhunderts verfasst.[202] Gelegentlich mobilisiert auch dieses Werk noch retrospektive Bezüge auf das inzwischen länger zurückliegende Trauma der Lehrverurteilung gegen Joachims Trinitätslehre, auch wenn der oder die Autoren hier nicht mehr so deutlich werden wie in *Super Hieremiam.* Ein erster Hinweis findet sich anlässlich der Beteuerung (Jes 4, 5–6), *über allem liegt als Schutz und Schirm die Herrlichkeit des Herrn; sie spendet bei Tag Schatten vor der Hitze und ist Zuflucht und Obdach bei Unwetter und Regen.* Die ‚Hitze' interpretiert der Kommentar als fleischliche Gelüste und Bestrebungen, ‚Unwetter' und ‚Regen' seien als dogmatische Verfehlungen und ungerechtfertigte Lehrverurteilungen zu verstehen.[203] Interessanterweise

201 Jesaja, dessen Verkündigung von Rad: *Theologie des Alten Testaments*, 1960 [S.158] für das „gewaltigste theologische Phänomen des ganzen Alten Testaments“ hielt, wirkte im damaligen Südreich Juda im 8. Jahrhundert v. Chr. – in der Zeit der Bedrohung durch die antike Großmacht Assyrien. Er sagte Juda, Israel und Assur Gottes Gericht voraus und als erster Prophet Israels verhieß er den Israeliten auch einen zukünftigen Messias als gerechten Richter und Retter. Zur Person des Propheten und den kontroversen modernen Deutungen vgl. besonders Köckert/Becker/Barthel: *Das Problem des historischen Jesaja*, 2003.

202 Da sich das Werk nicht sicher datieren läßt und seine Entstehungsumstände insgesamt ähnlich unklar sind wie bei allen anderen pseudo-joachimischen Schriften, wird sich die Darstellung an diesem Punkt nicht der vermeintlichen Chronologie unterwerfen und stattdessen die Behandlung dieses Werkes aufgrund seiner inhaltlichen Nähe zu *Super Hieremiam* ‚vorziehen'. Zur Verfasserfrage vgl. nur Reeves: *The Influence of Prophecy*, 1969 [S.151ff.]. Ebd. [S.522] eine Liste der Handschriften. Der Zugang erfolgt hier über die Edition Venedig 1517: Joachim de Flore: *Eximij profundissimique sacrorum eloquiorum perscrutatoris ac futurorum prennunciatoris Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam …* Venetijs: Lacarum De Soardis, 1517. Künftig zitiert als *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517. Diese Edition beinhaltet die *Praemissiones* – eine Kollektion von Figuren und Diagrammen zur Einleitung in den Kommentar zu Jesaja, entstanden wahrscheinlich auch in den 1260ern in Süditalien. Außerdem enthält die Edition als Teil II [f.49^{v}f.] *De septem temporibus ecclesiae* – anscheinend ursprünglich ein separater pseudo-joachimischer Traktat. Die in der Forschung gängige Datierung auf die 60er Jahre des 13. Jahrhunderts folgt einer bereits bei Holder-Egger: *Italienische Prophetien III,* 1908 [S.136] geäußerten Vermutung, die sich aus der wahrscheinlichen Datierung des *Liber de oneribus prophetarum* ableitet. Vgl. auch Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.135], sowie Reeves: *The Influence of Prophecy*, 1969 [S.57]. De Fraja: *Usi politici della profezia gioachimita,* 1999 [S.385] hält dagegen, das Werk müsse bereits in den 40ern existiert haben. Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica,* 2006 [S.127, mit Anm.385] geht von einem *terminus post* Frühjahr 1249 aus.

203 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.5^{v}].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

wird dieses Bild in einem ganz anderen Kontext unkommentiert wieder aufgegriffen, und zwar im Kontext der bereits erwähnten Entmachtung des korrupten Tempelvorstehers, der durch einen rechtschaffenen Knecht des Herrn ersetzt werden soll (Jes 22, 22): *Ich lege ihm den Schlüssel des Hauses David auf die Schulter. Wenn er öffnet, kann niemand schließen; wenn er schließt, kann niemand öffnen.* Die Erläuterungen des Kommentars beschränken sich darauf, diese Schlüsselübergabe auf das Wettergeschehen zu beziehen, damit es am Tag ihrer Verkündung nicht regne.[204] Eigentlich bleibt Pseudo-Joachim mit dieser Deutung auffallend unter seinen papstkritischen Möglichkeiten – die Vorstellung einer Auslieferung der *Schlüsselgewalt* bietet sich selbstredend für weitaus radikalere Interpretationen an, schließlich liegt die Assoziation mit der Preisgabe der päpstlichen Binde- und Lösegewalt förmlich auf der Hand. Deshalb mutet das Deutungsangebot, das sich auf die Aussicht beschränkt, durch das ‚Verschließen' der Wolken künftige Schlechtwetterlagen zu verhindern, auf den ersten Blick recht harmlos an. Im Lichte der soeben referierten Bedeutung von ‚Unwetter' und ‚Regen' als Missbrauch der kirchlichen Lehrautorität stellt es sich jedoch schon weitaus pointierter dar, als die Textoberfläche zunächst vermuten lässt.

Der Deutungsrahmen dieses Werkes ist insgesamt analog zum apokalyptischen Krisennarrativ des Jeremia-Kommentars angelegt: Jesajas Visionen von der göttlichen Abrechnung mit Juda und Jerusalem, die nur einen kleinen Rest des Volkes verschont, welches Gott dann seiner heilsgeschichtlich finalen Bestimmung zuführen wird, werden in konsequentem Anschluss an Joachims Lehre der *Concordia* zwischen Altem und Neuem Testament auf die Lebenswirklichkeit des 13. Jahrhunderts bezogen. Juda und Jerusalem, die für ihre Sünden und ihren Verrat an Gott bestraft werden, verkörpern in dieser Konstellation *in spiritu* die abendländische Kirche, *que est Roma.*[205] Da sich Jesaja nicht nur als Prophet des Untergangs, sondern auch als Verkünder einer eschatologischen Wende hin zu Frieden und Gerechtigkeit einen Namen gemacht hat, schreibt der Kommentar zu gegebenem Anlass auch entsprechende blumenreiche Vorstellungen über die Zeit *post antichristi ruinam* aus.[206]

Die *Rettung der Übriggebliebenen* in Jes 4 veranlasst zur ausdrücklichen Artikulation der aus Pseudo-Joachims Perspektive langfristig wohl entscheidenden Hoffnung, dass nämlich die ‚richtigen' Personen von den bevorstehenden

204 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.38^{v}]: [...] *potestatem claudendi celum: Ne pluat in diebus predicationis eorum.*

205 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.1^{r}].

206 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.3^{r}].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Verfolgungen verschont bleiben.[207] In diesem Sinne bezieht er die Absetzung des Palastvorstehers Schebna (Jes 22, 15–19) auf die verabscheuungswürdigen Prälaten, die das Seelenheil der Gläubigen gefährden, und quittiert diese Analogie mit der göttlichen Verfügung aus dem Munde des Propheten: […] *de ministerio deponam te.*[208] Unter dem bewährten Verweis auf das apokalyptische Identifikationsangebot der wahren Zeugenschaft in der Gestalt der beiden aufrechten Propheten in Offb 11, 3–14 werden die beiden Orden der *viri spirituales* eingeführt. Sie, die bisher noch zum Schweigen verurteilt waren, werden im enscheidenden Moment ihre Stimme erheben und die Macht haben, *percutiendi terram omni plaga quo ad carnales clericos et laycos mundiales.*[209]

Die Unheilsprophezeiungen gegen Tyrus in Jes 23 deutet der Text konkret auf die *universalium ecclesia* und fasst eine Konkordanz der Verfolgungen und Unterdrückungen ins Auge, *tam in capite quam in membris iuxta illud.*[210] Die Aufforderung zu jammern und zu klagen, *quia vastata est domus*,[211] bezieht der Kommentar auf die *romana curia, sub mundanorum negociorum fluctibus fla-*

---

207 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.5^{r}.]: *perpauci* […] *in cecitate relictis clericis spiritualem intelligentiam assequentur.* Vgl. Jes 4,2–4: *An jenem Tag wird, was der Herr sprossen lässt, für alle Israeliten, die entronnen sind, eine Zierde und Ehre sein; die Früchte des Landes sind ihr Stolz und Ruhm. Dann wird der Rest von Zion und wer in Jerusalem noch übrig ist, heilig genannt werden, jeder, der in Jerusalem in das Verzeichnis derer, die am Leben bleiben sollen, eingetragen ist.*

208 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.39^{v}]. Es folgt zur Erläuterung: So wie dereinst David Saul als König abgelöst habe und die *gratia* das *lex,* […] *sic et nunc pro ecclesia secularium clericorum religiosa collectio invalescet.* Zu Schebna ist anzumerken, dass Jes 22 offenbar literarische Bezüge zu Jeremia aufweist, die Schebna mit dem judäischen König Jojakim analog setzen, der in Pseudo-Joachims Jeremia-Kommentar eine vergleichbare Rolle spielt. Zu diesen literarischen Bezügen vgl. Bosshard-Nepustil: *Rezeptionen von Jesaja*, [S.95f.].

209 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.39^{v}]. Vgl. Offb. 11, 6: *Sie haben auch Macht, das Wasser in Blut zu verwandeln und die Erde zu schlagen mit allen möglichen Plagen, sooft sie wollen.* An dieser Stelle werden die beiden *testes vel ordines* auch auf den Knecht Elijakim bezogen, der an die Stelle des abgesetzten Verwalters treten soll (Jes 22, 20ff.). Der Hinweis auf die beiden Zeugen der Apokalypse schließt sich an, sozusagen als Erläuterung der Erläuterung oder Erläuterung zweiter Ordnung. Für die Verheißungen hinsichtlich der neuen Orden und der Identifikation mit Henoch und Elia vgl. etwa auch f.37^{r}: Der dritte Status ist gekennzeichnet *per duos ordines occidentalem ecclesiam in toto mundi latitudine flagellandam* […].

210 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.39^{r}]. Weiter heißt es: […] *presules huius temporis suas ecclesias quasi naves pertrahant ad negocia mundanorum: taceo de illis qui earum bona diripiunt: et frequenter ex debitorum oneribus impellunt* […].

211 Jes 23, 1 [Vulg.]: *onus Tyri ululate naves maris quia vastata est domus unde venire consueverant de terra Cetthim revelatum est eis.* In der Einheitsübersetzung: *Jammert, ihr Tarschisch-Schiffe, denn euer Hafen wurde zerstört.* Vgl. auch Jes 23, 14.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

gellanda.[212] Direkt im Anschluss folgt eine Rückblende auf Jes 18, 1 (*Weh dem Land der Heuschreckenschwärme*), die zu der einigermaßen erstaunlichen Verkündung überleitet,

> Transcendit enim papale praetorium cunctas curias in calumniosis litibus et questibus extorquendis: et iccirco diripiendum predicitur a fluminibus pressurarum supervenientium toti orbi.[213]

In diesem Zusammenhang referiert der Text schließlich auf die Vertreibung der Händler und Geldwechsler aus dem Tempel nach dem Johannes-Evangelium: Jesus, so heißt es in Joh 2, 15, *machte eine Geißel aus Stricken und trieb sie alle aus dem Tempel hinaus.*[214] Kaum je wird die unerschütterliche ‚pseudo-joachimische' Gewissheit der eigenen gottgefälligen Mission im Dienste der ‚wahren' Kirche so deutlich wie in der zugehörigen Glosse:

> Pretendit quidem Jesus spirituales viros celum spiritus assumpturos: ad repellendos symoniacos de sanctuario dei et magistros carnales et cupidos ac si nummularios subvertendos.[215]

Bezüglich der Frage, ob im Zuge der Erneuerung hin zur *ecclesia spiritualis* eine Vernichtung der gesamten gegenwärtigen kirchlichen Hierarchie zu wünschen oder zu erwarten sei, positioniert sich der Text nicht eindeutig. Vielmehr ist sowohl die Vorstellung vertreten, dass die kirchliche Hierarchie insgesamt entmachtet wird, als auch die Hoffnung darauf, dass sie in den Stand versetzt wird, ihrer Macht *würdig* zu sein. Absolut konsistent ist der Text jedoch, wenn es darum geht, die gegenwärtigen Zustände innerhalb der Kirche zu beurteilen: Vor allem aufgrund der diesbezüglichen konsequenten schneidenden Kritik liest sich dieses Werk vielerorts wie eine Neuauflage des Jeremia-Kommentars. Die korrupten kirchlichen Würdenträger einschließlich der päpstlichen Kurie – sie alle haben den Pfad der Gerechtigkeit verlassen und sich zum

212 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.39^{r}].

213 Der Kommentar zitiert Jes 18,1 [Vulgata]: *vae terrae cymbalo alarum quae est trans flumina Aethiopiae.*

214 Joh 2, 15. Der Kommentar zitiert: *Intravit Iesus templum et flagellum faciens de resticulis eiecit ementes et vendentes.* In einer Randglosse findet sich die ergänzende Bemerkung: *Nota cathedras studia pretendere magistrorum cupiditatis peste corrupta.* Siehe *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.39^{r}].

215 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.39^{r}].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Werkzeug des Bösen gemacht. Die römische Kirche ist sündig geworden und zur apokalyptischen Hure Babylon verkommen.[216]

Wenn es beispielsweise heißt, mit dem fleischlichen Verlangen der Prälaten wachse die Blässe (*pallor*) im Gegensatz zur Farbe, so bemüht der Text zur Erläuterung sogleich unter Verweis auf Offb 6, 8 das Motiv des blassen oder fahlen Pferdes, auf dem der Tod sitzt, und dem die Unterwelt nachfolgt.[217] Das Bekenntnis in Jes 2, 6, Gott habe sein Volk verstoßen, denn es sei *voll von Zauberern und Wahrsagern* […] *und überflutet von Fremden*, inspiriert den Kommentar zum ausdrücklichen Tadel an den *viris ecclesiasticis*, die sich an *seculares insanias et sectas erroneas* orientieren, und leitet zu dem vernichtenden Urteil gegenüber der *tota ecclesiastica curia* über, die angefüllt ist mit *milvis et ululis malitiosis cupidis et clamosis: et ubi esse debuerint vites bonorum operum ibi vepres et spine* […] *excreverunt.*[218]

In diesem Kontext begegnet auch der Vorwurf, das Haus des Herrn sei längst zur *spelunca hyene* verkommen.[219] Sodann wird die Anweisung an die wenigen Gerechten eingeschärft, sich am Tag des Gerichts *in Felshöhlen und Erdlöchern* zu verkriechen *vor dem Schrecken des Herrn und vor seiner strahlenden Pracht, wenn er sich erhebt, um die Erde zu erschrecken* (Jes 2, 19). Verlasst die Städte, so mahnt der Kommentar mit Nachdruck, und *habitate in petram et estote quasi columba.*[220] Allzu viel Schande erwachse der *ecclesia* daraus, dass sie ‚Felsen‘ mit ‚Backsteinen‘ verwechsle – *pro saxis lateribus utitur* bzw. *pro viris spiritualibus carnalibus gloriatur.*[221] Dieser Vorwurf ist offenbar als argumentativer Seitenhieb auf das falsch verstandene und falsch vertretene Petrusamt zu verstehen, das sich bekanntlich nicht unwesentlich über das Bekenntnis Jesu in Mt 16, 18 definiert: *Du bist Petrus und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen und die Mächte der Unterwelt werden sie nicht überwältigen.*[222]

---

216 Besonders hinsichtlich der apokalyptischen Zuspitzung der Kirchenkritik bemerkte schon Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.135] treffend, hier werde „fast noch offener als im Jeremias-Kommentar die Ansicht ausgesprochen, dass die römische Kirche zum Babylon, zur Hure geworden ist.“

217 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.4^{v}]: *Isti* [die Prälaten] *sunt* […] *equum palido* […]*: cui mors insidet* […]*: et a deo sequit infernalis pena.*

218 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.3^{r}].

219 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.4^{v}].

220 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.4^{v}]. Es erübrigt sich wahrscheinlich, darauf hinzuweisen, dass die Taube ein gängiges Symbol für den Minoritenorden ist, so auch in *Super Hieremiam*.

221 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.4^{v}].

222 Der Kommentar macht diese Deutung wohlgemerkt nicht explizit. Er merkt nur an [ebd.]: *Posui faciem meam ut petram durissimam ad contumeliam patiendam.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Die Klage über die eitlen, hochmütigen und käuflichen Frauen von Jerusalem in Jes 3, 16–26 bringt der Text mit der Hure Babylon aus Offb 17 in Verbindung und leitet direkt zu dem entscheidenden Bekenntnis über: *Romana* (*ni fallor*) *ecclesia ista est, que in babylonem vite confusione transfusa mechatur.*[223] Ähnlich deutlich wird der Kommentar erneut, wenn es an anderer Stelle heißt, so wie das Alte Babylon von Dareios und Kyros okkupiert worden sei, so habe sich das Neue Babylon Paulus und Petrus unterworfen, *et Romam ab erroribus subvertendam.*[224] Das Land der Heuschreckenschwärme (Jes 18, 1f.), das *seine Boten* […] *in Papyruskähnen über das Wasser* schickt, wird auf den Antichrist gedeutet, der falsche Lehren in der Welt verbreiten (*quosdam scientia seculari eruditos in mundo disperget*) und veranlassen wird, dass Pseudochristen und Pseudopropheten sich erheben und Zeichen und Wunder in seinem Namen tun.[225]

Im Dienste ihrer finalen Läuterung wird das Reich *clericos et religiosos sordibus cupiditatis et luxurie inquinatos* mit Verfolgungen und Heimsuchungen quälen.[226] Die Auseinandersetzungen Friedrichs II. mit der Kurie werden in diesem Sinne *ex eventu* prophezeit.[227] Schon in den *Premissiones* wird deutlich

223 Den Töchtern Zions wird hier die Strafe Gottes angekündigt, und zwar dergestalt, dass der Herr ihren Scheitel *mit Schorf bedecken und ihre Schläfen kahl werden lassen* (Jes 3, 17) und ihnen am Tag des Gerichts *ihren Schmuck wegnehmen* (Jes 3, 18) wird. Für das Zitat **siehe** *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.4^{r}]. In einer Anmerkung schildert der Kommentar ihren Hochmut unter Verweis auf Offb 18, 7: *Sie dachte bei sich: Ich throne als Königin, ich bin keine Witwe und werde keine Trauer kennen.* Auch für Jes 23 wird die Apokalypse herangezogen. Hinreichend konkret ist an dieser Stelle vor allem das Zitat der Verheißung in Offb 16, 10: *„Der fünfte Engel goss seine Schale über den Thron des Tieres. Da kam Finsternis über das Reich des Tieres* […]. Es folgt die Deutung auf die *ecclesia generalis in mercatores seculi furores* und die Aussicht darauf, dass die Ausgießung der Schale bis zu Babylons Ende andauern wird. Siehe f.40^{v} f.

224 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.37^{r}]. Erlösung versprechen in dieser Lage einzig die beiden aufrechten Propheten Henoch und Elia.

225 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.34^{r} & f.35^{v}]. Kurz darauf folgt ein Rekurs auf Jer 39 – den Fall Jerusalems unter dem König Sedekia (Zidkija) und die Befreiung des Propheten durch den König von Babel. In seinem Jeremia-Kommentar hatte Pseudo-Joachim keinen Zweifel daran gelassen, dass der König von Juda, speziell Sedekia, der durch den Bruch eines Gotteseides den Untergang seines Reiches herbeiführte, den Papst verkörpert.

226 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.49^{v}]. Der Kessel, der sich im Norden zusammenbraut, symbolisiert auch im Jeremia-Kommentar das Reich.

227 Siehe Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.135], der darauf hinwies, dass der Jesaja-Kommentar Friedrich II. mehrfach beim Namen nennt. Für ein Beispiel sei nur *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.4^{r}] zitiert: *Unde in silvestri vaticinio de Federico secundo et eius posteris legit: erit in insidiis sponse agni: quam*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

gemacht, dass Friedrich an derselben heilsgeschichtlichen Schaltstelle zu verorten ist wie im Kommentar *Super Hieremiam*. Hier heißt es, der zweite Status werde sich erstrecken *ad annum 1260*, und:

> Tertius status habet clarescere a diebus nostris: cuius initiatio a beato Benedicto/accepturus finem in consumatione seculi. Sane primo […] in finem deducit Antiochus radix peccati […]. Secundo […] dabit illa radicum plantatio Federici […].[228]

Da der Kommentar offenbar nach Friedrichs Tod entstanden ist, wird der Antichrist zwangsläufig unter seiner Nachkommenschaft vermutet.[229] Der Kaiser und seine Sippschaft repräsentieren also das siebte Haupt des apokalyptischen Drachen, unter dem die letzte Verfolgung der Kirche vor dem ersehnten Anbruch des dritten Status erfolgt: *Sub capite quasi draconis septimo per aquilam et posteros post eum residuos occupando.*[230] Bei der Behandlung dieses siebten Hauptes bzw. des Schwanzes des Drachen ist der Text nicht ganz konsistent. Hier hatte Joachims Antichristtheologie mit ihren definitorischen Unschärfen bezüglich der Frage nach dem ‚eigentlichen‘ und dem ‚finalen‘ Antichrist anscheinend für einige Verwirrung gesorgt. Einerseits begegnet der *regulus* als *filius perditionis* und als siebtes Haupt des Drachen.[231] Andererseits werden Friedrich und die Seinen gelegentlich auch als *cauda draconis* geführt.[232] Den

---

lupi presules dilaniant et absorbet. In dieser Hinsicht hatte der Jeremia-Kommentar die fiktive Verfasserschaft Joachims konsequenter berücksichtigt.

228 Joachim de Flore: *Eximij profundissimique sacrorum eloquiorum perscrutatoris ac futurorum prennunciatoris Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam …* Venetijs: Lacarum De Soardis, 1517 [Premissiones, ohne Paginierung].

229 Vgl. Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.136]. Siehe *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f. 35^{r}]: „Wer auch immer an Stelle des 7. Drachenhauptes regieren wird, der wird als Vorläufer des Antichrist gelten.“ Vgl. aber auch 47^{r} & 49^{v}. Aus diesen Stellen geht hervor, dass der eigentliche Antichrist im Schwanz des Drachen symbolisiert wird.

230 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.37^{r}]. Vgl. auch f.31^{v}, sowie auch 59^{r}.

231 So etwa *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.37^{r} und 42^{v}].

232 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.49^{v}]. Die Identifikationen schließen sich zwar nicht gegenseitig aus, aber es fällt doch auf, dass der Kommentar sich keine Rechenschaft darüber gibt, dass die verschiedenen Verkörperungen des Bösen, für deren Konzeptualisierung Joachim die Häupter und den Schwanz des Drachen bemüht hatte, verschiedene Funktionen an verschiedenen heilsgeschichtlichen Schaltstellen haben. Der Schwanz des Drachen tritt erst am Ende des dritten Status auf den Plan, und die damit zusammenhängenden Vorgänge hat der Kommentar eigentlich nicht zum Gegenstand.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

einzelnen diesbezüglichen Widersprüchlichkeiten kann hier nicht nachgegangen werden. Jedenfalls wird – in dieser Frage ist der Kommentar konsequent – angefangen von den Vorfahren des ‚Adlers aus dem Norden' über dessen Nachkommen bis hin zum finalen Antichrist das Blutvergießen unter den ‚Heiligen' nicht aufhören.[233]

In etwa zur selben Zeit, als die pseudo-joachimische Exegese der alttestamentlichen Propheten Jesaja und Jeremia bekannt wurde, traten mit den *Verba Merlini* und der so genannten *Sibilla Erithrea* bzw. *Erithea* zwei heidnische prophetische Autoritäten auf den Plan, deren spekulative Auslegung geeignet schien, das Erwählungsnarrativ der christlichen Apokalypse nach der pseudo-joachimischen Verwertungslogik auszuschlachten.[234] Beide werden auf die „joachitischen Franziskanerzirkel" (Kaup) zurückgeführt, von denen angenommen wird, dass sie diese prophetischen Texte um die Mitte des 13. Jahrhunderts produzierten, um sie unter Joachims Namen auszulegen und auf den Konflikt zwischen den Staufern und dem Papsttum zu projizieren.[235]

Tatsächlich waren die beiden sinistren außerbiblischen Prophetien offenbar Gegenstand der Diskussion und Interpretation in diesen Kreisen. Dafür spricht unter anderem die Tatsache, dass Salimbene in seiner Chronik beide

233 *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.38^{r}].

234 Zur Datierung der *Verba Merlini* vgl. besonders Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica,* 2006 [S.62f.], der als *terminus post quem* Mai 1241 ansetzt. Edition bei Holder-Egger: *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts 1.*, 1890 [S.175–177]. Die betreffende Weissagung kann aufgrund ihrer Kürze hier problemlos zur Gänze wiedergegeben werden: *Primus F. in pilis agnus, in villis leo, erit depopulator urbium. In iusto proposito terminabit inter corvum et cornicem. Vivet in H., qui occidet in portis Melatii. Secundus autem F. insperati et mirabilis ortus. Inter capras agnus laniandus, non absorbendus ab eis. Tumescet lectus eius et fructificabit in proximis Maurorum, et respirabit in eis. Deinde sanguine suo involvetur, non tamen diu intingetur. Verumtamen nidificabit in ipso. Tertio tamen nido exaltabitus qui precedentes vorabit. Erit leo rugiens inter suos. Multum confidet in prudentia sua. Disperget filios Gaytan. Romam disgregabit et minuet. Spiritum tenebit in Ierosolimis. In xxxii annis corruet. Vivet in prosperitate* [*sua*] *sexaginta duobus annis. Bis quinquagenarius lene tractabitur. Romam torvo oculo respiciet. Viscera sua contra se videbit. In tempore suo mare sancto sanguine rutilabit. Et venient comunes adversarii usque Parthonopen. Deinde collecto per eum ab aquilone presidio effusionem sparsi sanguinis vindicabit. Et ve illis qui ad vasa non poterunt habere recursum'! Et postquam xviii. anno crismatis erit, monarchiam in oculis invidorum tenebit. In exitu suo frustrabuntur in eo omnes qui maledixerunt sibi.* Eine englische Übersetzung bietet übrigens McGinn: *Visions of the End,* 1998 [S.183]. Dieser Merlin wird in *Super Hieremiam* als *Merlinus Brictannicus* zitiert, in Salimbenes Chronik als *Merlinus Anglicus.* Vgl. Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.67, mit Anm.21].

235 Zitat bei Kaup: *Merlin, ein politischer Prophet*, 1999 [S.554].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Prophetien recht ausführlich zitiert.[236] Dass ihre Verfasser gleichzeitig ihre Interpreten gewesen sein könnten, ist eine Vermutung, die trotz aller Plausibilität nicht über jeden Zweifel erhaben ist und als solche explizit gemacht werden muss, was in der Forschung eher selten geschieht.[237] Verwirrung stiftet darüber hinaus die Tatsache, dass diese prophetischen Texte in der Forschungsliteratur regelmäßig pauschal dem pseudo-joachimischen Textcorpus zugerechnet werden, obwohl sie ja gerade *nicht* Joachims Verfasserschaft beanspruchen.[238]

Die Produktion neuer Prophezeiungen war in jedem Fall rechtfertigungsbedürftig gegenüber dem unangefochtenen Kanon biblischer Prophetien. Daraus erklärt sich, dass sich solche neuen außerbiblischen Prophezeiungen mit Vorliebe stets entweder auf eine anerkannte christlich-jüdische Quelle wie die biblischen Propheten zurückführten, oder aber sich als Produkt einer etablierten mittelalterlichen prophetischen Leitfigur ausgaben, wofür seit dem 13. Jahrhundert besonders der prominente Joachim von Fiore geeignet schien.[239] Es gab aber auch heidnische Autoritäten, die für die Authentizität außerbiblischer Prophetien bürgen konnten, darunter der Seher Merlin, der dem Abendland seit dem 12. Jahrhundert als prophetische Kapazität geläufig war[240], und

236 *Cronica fratris Salimbene*, ed. Holder-Egger, Neudruck 1963 [S.359f.]. Der Chronist zitiert die Prophetien unter dem Jahr 1248. Bei Matthäus von Paris finden sich Auszüge unter dem Jahr 1241. Vgl. auch die Angaben bei Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.67, mit Anm.22]. Holder-Egger: *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts I*, 1890 [S.149ff.] datierte beide Erzeugnisse auf die Zeit kurz nach Friedrichs Tod. Alexander: *The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West*, 1980 [S.76ff.] hat die Datierung für die *Sibylla Erithea* korrigiert auf etwa 1249.

237 Vgl. aber zum Beispiel Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.68]. Gegen die gängige Vermutung spricht sich allerdings Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica,* 2006 [S.58] aus: Es müsse recht früh eine Überlieferung der *Verba Merlini* gegeben haben, „die wahrscheinlich aus dem Umkreis der Kurie stammt.“ Allerdings [ebd., S.62] lasse sich über die Herkunft insgesamt „nur spekulieren.“ Aus den Hinweisen auf eine frühe Rezeption im päpstlichen Umfeld könne man „natürlich nicht auf ihre Entstehung ebendort schließen.“ Ähnliches gelte für die *Sibilla Erithea,* dazu noch ausführlicher weiter unten.

238 Ein Beispiel unter vielen ist Alexander: *The Diffusion of Byzantine Apocalypses*, 1980 [S.71]. Er sprach von der erithräischen Sibylle als „one of the earliest pieces of pseudo-Joachimite literature.“ Vgl. ebenfalls nur Lee/Reeves/Silano [Hrsg.]: *Western Mediterranean Prophecy*, 1989 [S.7].

239 Ebenfalls populär in diesem Geschäft war der Name Hildegards von Bingen. Vgl. dazu Kaup: *Kommentare nichtbiblischer Prophezeiungen,* 1999 [S.10]. In Ders.: *De prophetia ignota,* 1998 [S.106ff.] werden auch Beispiele diskutiert.

240 Als Schöpfer der Figur des Propheten und Zauberers Merlin gilt der walisische Kleriker und Schriftsteller Geoffrey von Monmouth. In dessen 1138 erstmals erschienener *Historia Regum Britannie* füllen Merlins umfangreiche Weissagungen über die Geschicke Englands das siebte von insgesamt 12 Büchern. Siehe Galfredus Monumetensis: *The History of the Kings of Britain: An Edition and Translation of De gestis Britonum* (*Historia regum*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

die antiken Seherinnen, die unter dem Sammelnamen Sibylle figurierten und die das Mittelalter als ‚heidenchristliche' Künderinnen des Messias verehrte, wobei dieses außerordentliche prophetische Prestige einer kurzen Erklärung bedarf.[241] Es basierte nämlich auf einer so einfachen wie folgenreichen Fiktion. Bereits im zweiten Jahrhundert hatten christliche Autoren begonnen, die Sibyllen für ihre missionarischen Zwecke zu vereinnahmen – indem sie vermeintlich sibyllinische Prophezeiungen auf ihren Erlöser hin projizierten, konnten sie hoffen, auch einer heidnischen Umwelt die Bedeutung, den Anspruch und die Glaubwürdigkeit ihres Religionsstifters plausibel zu machen.

Britanniae). Hrsg. v. Reeve, Michael D./Wright, Neil, (Arthurian studies/69) Woodbridge 2007. Vgl. zu Merlins prophetischer Karriere vor allem Kaup: *Merlin, ein politischer Prophet*, 1999 [S.546–50] mit weiterführender Literatur. Die *Prophetie Merlini* kursierten bereits vor der Herausgabe der *Historia* als eigenständiger *Libellus Merlini,* der auch weiterhin unabhängig von dem Gesamtwerk überliefert wurde. Außerordentliches Interesse an dem Werk bezeugt etwa die Tatsache, dass sich bereits für das 12. Jahrhundert seine europaweite Verbreitung nachweisen läßt. Die große Popularität der *Prophetie Merlini* veranlasste Geoffrey von Monmouth, 1148 eine *Vita Merlini* nachzureichen. Zu alldem ebenfalls Kaup: *Merlin, ein politischer Prophet*, 1999 [S.551f.]. Kaup untersuchte die *Verba Merlini* und die beiden Fassungen der *Sibylla Erithea* auch auf intertextuelle Bezüge, die auf eine Verwendung der *Prophetie Merlini* hindeuten und kam zu dem Ergebnis [ebd., S.555]: Es gebe – vor allem in Ermangelung direkter Zitate – keinen „unmittelbaren Beweis dafür, dass in den joachitischen Kreisen aus dem zweiten Drittel des 13. Jahrhunderts Geoffreys *Prophetie Merlini* zirkulierten." Eine Ausnahme macht nur die längere Fassung des Kommentars *Super Sibillis et Merlino*. Das hier nachweisbare Zitat aus den *Prophetie Merlini* findet sich jedoch genau so auch bei Joachim von Fiore in *De vita sancti Benedicti,* ist also höchstwahrscheinlich auch von dort übernommen. Zu Joachims Zitat siehe Kaup: *Merlin, ein politischer Prophet*, 1999 [S.553, mit Anm.49]: Joachim zitierte hier einen Satz aus dem *Libellus Merlini*, den er einem *Merlinus Brittannicus* zuschrieb. Es handelt sich Kaup zufolge um das „früheste italienische Zeugnis für eine Kenntnis des *Libellus Merlini.*"

241 Zu den antiken Sibyllen sei hier nur verwiesen auf Parke: *Sibyls and Sibylline Prophecy*, 1988. Ursprünglich stammte ihr Kult aus Kleinasien, von wo aus er sich im gesamten östlichen Mittelmeerraum ausbreitete. Im Zuge dessen vermehrte sich ihre Zahl: Der römische Historiker Varro (116–27 v.Ch.) kannte ihrer bereits zehn, darunter eine persische, eine samische, eine erythräische Sibylle, eine aus Cumae, eine aus Tivoli u.s.w. Die Römer benutzten sibyllinische Bücher bis ins fünfte nachchristliche Jahrhundert als Staatsorakel. Parallel dazu schrieben unter dem ‚Label' zunächst jüdische, dann auch christliche Autoren Prophezeiungen, die die jüdische bzw. christliche Heilsgeschichte vorhersagten – also Weltschöpfung, Weltuntergang, Ankunft des Messias und Jüngstes Gericht. Die aktuellste Ausgabe der *Oracula Sibyllina* verdankt sich Gauger: *Sibyllinische Weissagungen*, 1998. Entscheidend für die mittelalterliche Perspektive auf das Phänomen der sibyllinischen Prophezeiungen war die Vermittlung über Augustinus. Zu dessen eigentlich ambivalenter, jedoch einseitig positiv rezipierter Haltung gegenüber nichtbiblischen Prophezeiungen vgl. vor allem Kaup: *De prophetia ignota,* 1998 [S.92ff.], aber auch Ders.: *Kommentare nichtbiblischer Prophezeiungen,* 1999 [S.9f.]. Vgl. zum Ganzen auch noch Jostmann: *Die Sibilla Erithrea*, 2001.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Im Gegensatz zu den heidnischen Originalen überlebten diese ‚falschen‘ *Oracula Sibyllina* den Untergang Roms, und im Mittelalter entstanden dann wiederum neue Weissagungen nach den Maximen dieses gelungenen ‚Etikettenschwindels‘. Diese neueren Sibyllen sind „ein Musterbeispiel außerbiblischer Prophetie im Mittelalter“ (Jostmann) und gehören damit zu einer Quellengattung, die von der Forschung erst allmählich für mentalitäts- und geistesgeschichtliche Fragestellungen entdeckt wird.[242]

Das besagte Vatizinium *Sibyllae Eritheae* oder *Erithreae*, das seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts überliefert ist, ist eine solche literarische Fiktion, die offenbar überzeugend für sich beanspruchen konnte, auf authentische Weise einen Bogen zwischen Antike und Christentum zu schlagen.[243] Der Text

242 Zitat bei Jostmann: *Die Sibilla Erithrea. Eine historiographische Skizze*, 2001 [S.110]. Für einen Überblick über die mittelalterliche Sibyllentradition empfehlen sich McGinn: *„Teste David cum Sibylla“*, 1985 und Dronke: *Medieval Sibyls*, (1995) 2008. Im lateinischen Westen beginnt die gewichtige Sibyllentradition im Hochmittelalter mit der *Sibylla Tiburtina*. Aktuell zur Überlieferung und besonders auch zum Text- und Selbstverständnis der verschiedenen Schreiber und Kompilatoren ist Holdenried: *The Sibyl and her Scribes*, 2006. Eine bedeutende ‚Schwester‘ der tiburtinischen Sibylle ist die *Sibylla Cumaea*, ed. Erdmann: *Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke,* 1932 [S.394ff.].

243 Wie Jostmann: *Das Schweigen der Sibyllen*, 2007 [S.93] betont, vermochte sie noch die ‚Stars‘ des italienischen Humanismus hinters Licht zu führen: Ihren ‚Lorenzo Valla‘ habe die sibyllinische Literatur schließlich erst kurz vor 1600 gefunden. Eine Edition der langen Fassung bietet Holder-Egger: *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts I*, 1890 [S.155–73]. Eine vermeintlich spätere, kürzere Fassung edierte ebenfalls Holder-Egger: *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts II*, 1905 [S.328–35]. In ihrem Grundbestand ist die *Sibilla Erithea* ein griechisches Orakel, das im 12. Jahrhundert aus dem Griechischen übersetzt wurde. Eine erste lateinische Version dieses Textes muss bereits im frühen 13. Jahrhundert in Umlauf gewesen sein. Später kamen dann mit der so genannten Hohenstaufenpassage die Referenzen auf Friedrich II. und eine anti-byzantinische Interpolation dazu, und zwar wahrscheinlich während der lateinischen Herrschaft in Konstantinopel und vor Friedrichs II. Tod 1250. Da die handschriftliche Überlieferung dieser Sibylle erst am Ende des 13. Jahrhunderts einsetzt, ist die Erforschung ihrer Textgeschichte auf die indirekte Überlieferung, das heißt ihre Rezeption in anderen Texten ausschlaggebend. Die wenigen Belege, von denen sich „einigermaßen sicher sagen lässt“, dass sie aus den 40er Jahren des 13. Jahrhunderts datieren, finden sich bei Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica,* 2006 [S.70 &ff.]. Der deutsche Minorit Alexander benutzte die Sibylle in seinem Apokalypsenkommentar. Er berief sich für die Deutung von Offb 13, 18 auf ihre Auslegung der Zahl 666 und deren Deutung auf Mohammed. Vgl. dazu Schmolinsky: *Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita*, 1991 [S.53]. Für die Textgeschichte sind wichtig Jamison: *Admiral Eugenius of Sicily*, 1957 [S.21–32], sowie, darauf aufbauend, Alexander: *The Diffusion of Byzantine Apocalypses*, 1980 [S.72ff.], der das Schicksal des Textes über Eugenius (der das ursprünglich wahrscheinlich syrische Werk vom nun Griechischen ins Lateinische übersetzte) hinaus weiterverfolgte. Eine umfassende Neubewertung dieses Vatiziniums nimmt die Dissertation von Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica,* 2006 vor. Die Arbeit setzt sich kritisch mit der wissenschaftlichen Diskussion seit Holder-Eggers

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

gibt vor, in der Zeit des Priamos und während des Krieges um Ilion entstanden zu sein. Die Prophetin stellt den Griechen nicht nur den Fall Trojas in Aussicht, sondern sagt bei dieser Gelegenheit in Kurzfassung die gesamte Weltgeschichte einschließlich der Geburt Christi bis zum Tag des Jüngsten Gerichts voraus. Das in zwei unterschiedlich langen Fassungen überlieferte Orakel, in dem sämtliche Herrscherpersönlichkeiten unter Tiernamen figurieren – ein Gattungsmerkmal übrigens, welches von dieser Sibylle geradezu mustergültig repräsentiert wird und welches jeden modernen Versuch einer seriösen Interpretation vor massive Probleme stellt – verbreitete sich von Italien ausgehend in ganz Europa und kann mit nicht weniger als 72 überlieferten Manuskripten als eines der populärsten prophetischen Zeugnisse des Spätmittelalters überhaupt gelten.[244] Seine über mehrere metaphorische Ebenen vermittelte Aura des Rätselhaften und Geheimnisvollen sicherte dem Text eine geschickt inszenierte Deutungsoffenheit, der er seine privilegierten Überlieferungschancen verdankt haben dürfte: Die Prophetie sollte sich schließlich als deutlich haltbarer erweisen als die zeit- und kulturspezifischen Konstellationen, von denen sie ursprünglich inspiriert worden war.[245]

Hauptthema und Rahmenhandlung ist der Konflikt zwischen Griechen und Lateinern, den die Sibylle mit dem Trojanischen Krieg beginnen lässt und der 1204 bekanntlich so weit eskaliert war, dass ein Kreuzfahrerheer Konstantinopel geplündert und ein lateinisches Kaiserreich errichtet hatte. Die Sibylle prophezeit die Rückkehr der Stadt unter griechische Herrschaft in naher Zukunft. Eine zweite große Konfliktlinie der Zeit, die in dem Werk verarbeitet wird, betrifft das Königreich Sizilien und die aggressive Auseinandersetzung des Kaisers mit der Römischen Kirche und der Lombardischen Liga in Italien.

Edition auseinander, arbeitet die gesamte handschriftliche Überlieferung auf und entwirft ein differenzierteres Bild der Textgeschichte. Im Anhang hat Jostmann neben einem umfangreichen Handschriftenkatalog wichtige Redaktionsstufen der *Sibilla Erithea* erstmalig bzw. neu ediert. Kaup: *De prophetia ignota,* 1998 [S.114] hatte angeregt, die mittelalterliche *Sibilla Erithea* durch diese quellennahe Schreibweise von ihrem antiken Vorbild, der *Sibylla Erythraea* zu unterscheiden. Bereits Jostmann: *Die Sibilla Erithrea. Eine historiographische Skizze*, 2001 [S.112] griff diesen Vorschlag auf.

244 Für eine inhaltliche Zusammenfassung und das Verhältnis der beiden Fassungen zueinander sei hier nur verwiesen auf Jostmann: *Die Sibilla Erithrea. Eine historiographische Skizze*, 2001 [S.113f.], sowie erneut Ders.: *Prophetie an der Kurie*, 2006 [S.227]: Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Versionen bestehe darin, dass sich die längere Fassung ausführlicher den Zeichen des Jüngsten Gerichts und den Schrecken der Apokalpse widmet.

245 Vgl. auch die Formulierung bei Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica*, 2006 [S.1], von dem die Darstellung im Folgenden stark profitiert: Der Text handele „von dem, was man heute die weltpolitische Lage nennen würde."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Die betreffende Passage beginnt damit, dass Heinrich VI. als *gallus Germanicus* den Thron erbt, nach kurzer Zeit stirbt und von seiner Frau überlebt wird. Auf sie folgt ein Adler, bei dessen sechzig Lebensjahren die Darstellung höchst aufmerksam verweilt, und der sich leicht mit Friedrich II. identifizieren lässt. Trotz einzelner undurchdringlicher Details und obwohl sich die lesbaren Spuren in seiner späteren Regierungszeit allmählich ganz verlieren, spricht das Orakel in einer unmittelbar einleuchtenden Metapher über Friedrichs prekäres Verhältnis zur Kirche: Der Adler wird sich gegen die Braut des Lammes wenden, an deren Busen er einstmals genährt wurde. Er wird vier verschiedene Frauen bzw. ‚Hennen‘ haben, die ihm Kinder gebären, deren eines er selbst verschlingen wird (Heinrich VII.). Eine fünfte Henne (*Gallicana*) wird ihm die Augen schließen und nur eines der Jungen wird überleben. Sein Tod wird im Verborgenen und unerkannt bleiben und im Volk wird der Ruf erschallen: „Er lebt und lebt nicht.“[246]

Mit dieser Sentenz setzte das Sibyllinum entscheidende semantische Ressourcen für beharrliche Zweifel am Tod des Kaisers und darauf aufbauende Spekulationen über sein eventuelles Nachleben frei: Ihr berühmtes *Vivit, et non vivit* machte die Sibylle somit auch selbst in gewisser Weise unsterblich.[247]

246 Siehe Holder-Egger: *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts II*, 1905 [S.333]: *Et dabitur ei quinta gallina, que claudet oculos suos, uno tantum ex pullis pullorum superstite; cuius mors erit abscondita et incognita, sonabitque in populo: ‚Vivit‘ et ‚Non vivit‘.* Vgl. auch die leicht abweichende Formulierung in der längeren Fassung bei Holder-Egger: *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts I*, 1890 [S.168]: *Oculos eius morte claudet abscondita supervivetque; sonabit et in populis: ‚Vivit, non vivit.‘.* den Varianten und ihrer möglichen Bedeutung im Sinne dynastischer Sukzession vgl. auch noch die Überlegungen in Grünewald/Raulff [Hrsg.]: Ernst H. Kantorowicz: *Götter in Uniform*, 1998 [S.214f.]. Das Sibyllinum prophezeit noch das Schicksal eines weiteren Adlers, der die Kirche bedrängt, bis die ganze Familie des Adlers zugrunde geht: *nec erit ultra semen aquile.* Siehe die Zusammenfassung bei Jostmann: *Die Sibilla Erithrea. Eine historiographische Skizze*, 2001 [S.115f.].

247 Allein Salimbenes Chronik zitiert diesen Passus mehrmals. Die berühmte Verheißung hatte maßgeblichen Einfluss auf die Entstehung der namhaften Sage vom unsterblichen bergentrückten Kaiser (später: Barbarossa im Kyffhäuser), mit dessen einstiger Wiederkehr zu rechnen sei. Dazu sei hier nur verwiesen auf Kaul: *Friedrich Barbarossa im Kyffhäuser*, 2007 [S.29ff.], die die Grundlagen des Mythos griffig zusammenfasst. Kaup: *Merlin, ein politischer Prophet*, 1999 [S.557] hat darauf hingewiesen, dass die Sibylle an diesem Punkt eine auffällige inhaltliche Gemeinsamkeit mit den *Prophetie Merlini* aus dem 12. Jahrhundert aufweist: In beiden Prophezeiungen werde darauf angespielt, dass über den Tod der jeweilig zentralen Herrschergestalt Unklarheit herrscht. Im Falle der *Prophetie Merlini* werde so der legendäre König Arthur und im Falle der *Sibilla Erithea* Friedrich II. „mythisch überhöht“, und bei beiden „knüpft sich in anderem Kontext daran die Lehre, dass sie dereinst wiederkommen würden, um ihre Schutzbefohlenen […] besseren Zeiten entgegenzuführen.“

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Die pauschale Behauptung, dass die gesamte Prophetie oder auch nur Teile davon auf „Joachiten aus dem zweiten Drittel des 13. Jahrhunderts" (Kaup) zurückzuführen sei, wird in der einschlägigen Literatur seit Holder-Egger meist weder begründet noch hinterfragt.[248] Die neuere und erfrischend andere These Christian Jostmanns, dass das Orakel im Umfeld der päpstlichen Kurie entstanden sein und sehr konkreten propagandistischen Zwecken gedient haben könnte, hat deshalb besonderen Charme als Alternative zu diesen ‚üblichen Verdächtigen'. Jostmanns Vorschlag hat in der Forschung bisher jedoch noch kein Echo gefunden.[249]

Im Gegensatz zu den beiden außerbiblischen Prophetien selbst beansprucht eine in zwei unterschiedlich langen Fassungen überlieferte Auslegung der *Verba Merlini* und der *Sibylla Erithaea* ausdrücklich Joachims Autorschaft. Der Text ist als Auftragswerk für Heinrich VI. inszeniert und deshalb aus Plausibilitätsgründen auf 1196 datiert.[250] Ein ebensolches vermeintliches

248 Zitat bei Kaup: *Merlin, ein politischer Prophet*, 1999 [S.554]. Die Sibylle und die *Verba Merlini* werden in dieser Hinsicht regelmäßig mit Werken wie *De oneribus prophetarum* über einen Kamm geschoren: „These three writings", so liest sich der allgmeine Konsens in der Formulierung bei Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.68], „all appear to have come from the same general source. They reflect common concerns and repeat similar interpretations […]."

249 Auf Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica,* 2006 und seine Bemühungen um eine detaillierte inhaltliche Analyse des Weissagungstextes, die in dem Versuch gipfeln, die Prophezeiungen in ihrem historischen Kontext völlig neu einzuordnen, hat die Forschung bisher soweit ich sehe weder ablehnend noch zustimmend reagiert. Vgl. auch seinen Beitrag *Prophetie an der Kurie des 13. Jahrhunderts* in Brandes/Schmieder [Hrsg.]: *Endzeiten,* 2006, in dem er weitere Beispiele für Prophetien aufzeigt, die im Umfeld der Kurie zirkulierten bzw. entstanden.

250 Holder-Egger hatte seinerzeit eine Edition angekündigt, die aber nie erschien. Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica,* 2006 [S.80, Anm.231 & S.37, Anm.105] zufolge befindet sich in seinen Unterlagen im MGH-Archiv (Signatur A 271,1) immerhin ein Editionsvorschlag, der aufgrund neuer Handschriftenfunde überholt ist. Einen Überblick über die handschriftliche Überlieferung gab schon Reeves: *The Influence of Prophecy*, 1969 [Appendix A, S.511–540]. Einen Zugang ermöglicht das inzwischen online einsehbare Manuskript Paris, Bibl. Nat., Lat. 3319, ff. 9^{v}–25^{r} (*Expositio maior*) & 28^{r}–38^{v} (*Expositio minor*), unter http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8490092s (letzter Zugriff am 22.05.2018). Außerdem ist zu nennen die Handschrift Rom, Vat. Lat. 3820, ff. 1–14 (*Expositio maior*) & 27^{v}–37^{v} (*Expositio minor*). Auf diesen beiden Manuskripten basiert die ‚Arbeitsedition', von der Kaup: *Kommentare nichtbiblischer Prophezeiungen*, 1999 [S.14, Anm.29] spricht. Die von Kaup: *Friedrich II. und die Joachiten*, 1999 [S.404] angekündigte Edition verschiedener pseudo-joachimischer Texte, darunter *Super Sibillis et Merlino*, ist meines Wissens bisher nicht erschienen. Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica*, 2006 [S.81, mit Anm.233] fügte den von Reeves genannten Handschriften noch vier weitere hinzu. Er [S.80ff.] hat die Schrift teilweise erschlossen, sofern sie ihm für die Rezeption der *Sibilla Erithea* von Belang

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Auftragswerk aus der Feder Joachims von Fiore ist eine Schrift über die ‚Bürden der Propheten‘, welche Holder-Egger edierte und einer ersten vorläufigen Prüfung unterzog – mit dem Ergebnis, dass er es zu einem der „wüstesten Produkte“ innerhalb des pseudojoachimischen Textcorpus erklärte.[251] Mit diesem *Liber de oneribus prophetarum* und der besagten *Expositio super Sibillis et Merlino* liegen also zwei weitere Arbeiten vor, die sich in etwa um die Mitte des 13. Jahrhunderts unter Joachims Namen dezidiert dem Geschäft der Prophetie-Auslegung widmen. Alle diese pseudo-joachimischen Werke – inklusive der oben behandelten Kommentare zu den alttestamentlichen Propheten Jeremia und Jesaja – weisen transtextuelle Bezüge auf, indem sie einander zur Verstärkung der eigenen Glaubwürdigkeit zitieren und sich gegenseitig auslegen.[252] Zu dieser Textgruppe gehören auch noch einige kleinere Produkte, und zwar

erschien, und in seinem Anmerkungsapparat stellenweise zitiert, die *Expositio maior* vornehmlich nach dem Manuskript in Brüssel, Bibl. Royale, Lat. 11956–11966 [ff. 72–82] (=Hs. Brüssel), die *minor*-Variante primär nach der Handschrift in Rom, Central National Library Vittorio Emmanuele II, S. Pantaleo 31, 14 [ff. 51v–58v] (=Hs. R). Eine englische Übersetzung des Prologs bietet übrigens McGinn: *Visions of the End*, 1998 [S.184].

251 Holder-Egger: *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts III*, 1908. S.139–187 [Zitat S.138]. Er datierte das Werk auf die erste Hälfte der 50er Jahre des 13. Jahrhunderts. Reeves: *The Influence of Prophecy*, 1969 [S.56], deren Studien sich auf ein Manuskript des British Museum beziehen, welches für Holder-Eggers Edition nicht berücksichtigt worden war, ging von 1255/56 als Entstehungszeit aus. Vgl. ihre Liste der Textzeugen ebd., S.520.

252 *Super Hieremiam* rekurriert beispielsweise mehrfach auf Sibylle und Merlin, siehe nur *In Ieremiam Prophetam*, 1577 [S.365 & 366f.]. Vgl. zusätzlich noch die Belege bei Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica,* 2006 [S.125f., mit Anm.379ff.]. Den ‚britannischen Propheten‘ kennt auch der Jesaja-Kommentar, vgl. nur *Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam*, Venedig 1517 [f.40^{v}]. Dieser zitiert ebenfalls aus der *Sibilla Erithea,* die als „fremdes“ oder „wildwachsendes“ Vatizinium bezeichnet wird, das über Friedrich II. prophezeit habe. In einem Fall wird der Sibylle dabei eine Phrase aus den *Verba Merlini* untergeschoben: Auch dazu Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica,* 2006 [S.127f., mit Anm.386ff.]. Die Bezeichnung „wildwachsendes Vatizinium“ ist, wie Kaup: *De prophetia ignota,* 1998 [S.85 und S.122] zeigte, ein von Joachim geprägter *Terminus technicus* für die außerbiblischen Prophetien Sibylles und Merlins, der in den pseudo-joachimischen Schriften aus der Mitte des 13. Jahrhunderts öfter auftaucht. Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.69] meinte, dies deute darauf hin, dass „these works comprise a unified body of thought and reflect a single active circle of „pseudo-Joachism.“ Auf eine in vier Handschriften überlieferte Fortsetzung der *Expositio super Sibillis et Merlino,* die bisher vollkommen unbeachtet geblieben ist, macht Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica,* 2006 [S.125] aufmerksam: Inc. *Quia semper in stipendiariis,* für die Textzeugen vgl. ebd., Anm.376.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Kommentare *Super decem plagas*[253] und *Super numerum hominis 666*[254] sowie eine Prophezeiung *De tribus statibus ecclesiae*, die sich mit ihrer Widmung an Heinrich VI. in den gleichen fiktiven Entstehungshorizont stellt.[255]

Diese Texte entstanden, wie bereits dargelegt wurde, vor dem Hintergrund des eschatologisch überformten und mit apokalyptischer Krisenrhetorik ausgefochtenen Konfliktes zwischen Päpsten und Staufern, dessen ‚diplomatischer' Niederschlag weiter unten noch zu behandeln sein wird. Die heilsgeschichtliche Verortung und Deutung dieses Konflikts kann als ihr dominantes Anliegen gelten, vor allem insofern, als sich daraus nach den Maximen der pseudo-joachimischen Verwertungslogik ein korporatives apokalyptisches Erwählungs- und Erlösungsprivileg für die vermeintlich ‚wahren' Christen ableiten ließ, als deren literarisches Sprachrohr diese exegetischen Ausschweifungen zu verstehen sind. Alle diese Texte befinden sich im Einverständnis darüber, dass das Kaisertum als eschatologisches Werkzeug des göttlichen Strafgerichts über die sündige Menschheit und die hinfällige Kirche agiert. Daneben verbindet sie die Auslegung derselben Orakel und der enge inhaltliche Anschluss an Joachims Hermeneutik der Heilsgeschichte.[256]

253 Brüssel, Bibl. Royale, Lat. 11956–11966, ff.87^{v}–88^{v}. Madrid, Biblioteca Nacional 9731, f.309^{r}–310^{r}. Rom, Vat. Lat. 5732, ff.63ra-63^{vb}. Rom, Vat. Lat. 3820, ff.26ra-27. Paris, Bibl. Nat., Lat. 3319, ff. 26^{v}–28^{r}. Das letztgenannte Manuskript ist online einsehbar unter http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8490092s (letzter Zugriff am 22.05.2018). Inc.: *Frater Raynerius Ioachim decem plagas quibus affligitur egyptus urges exponere.*

254 Zum Beispiel Rom, Vat. Lat. 3822, f.14^{r}-^{v}. Vgl. dazu Kaup: *Friedrich II. und die Joachiten,* 1999 [S.410ff.]. Der Traktat ist ebenfalls enthalten im Manuskript Paris, Bibl. Nat., Lat. 3319, ff. 25^{v}–26^{v} und online einsehbar (wie Anm.253).

255 Paris, Bibl. Nat., Lat. 2599. Knappe Inhaltsangaben und Interpretationsansätze finden sich bei Kaup: *Friedrich II. und die Joachiten,* 1999 [S.410ff.]. Bei Reeves: *The Influence of Prophecy,* 1969 [S.530] firmiert der Traktat unter folgendem Titel: *Tractatus Abbatis Ioachim super illo passu Apocalipsis de numero bestie*. Der dort angegebene Inc. *Quia semper in stipendiariis* betrifft aber, wie Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica,* 2006 [S.130, Anm.401] bemerkt, die oben genannte Fortsetzung der *Expositio super Sibillis et Merlino.*

256 Eine weitere charakteristische Besonderheit ist der fiktive Co–Autor *Frater Raynerius*, mit dem Pseudo-Joachim gelegentlich in Dialog tritt. Vgl. auch Reeves: *The Influence of Prophecy*, 1969 [S.57]: „All these pursue the anti-Hohenstaufen line relentlessly; all use prophecies attributet to Raynier as well as Joachim." Zu diesem Pseudo-Raynier ergänzte die Autorin [ebd., Anm.3]: „The creation of a pseudo-Raynier as well as a pseudo-Joachim and the composition of fictitious discussions between them is an interesting feature of this group of writings." Die mysteriöse Figur des *Frater Rainerius*, der vermeintliche Rainer von Ponza, ein früher enger Gefährte Joachims, taucht als Adressat und fiktives Gegenüber im Jesaja-Kommentar auf – so richtet sich etwa der Prolog ausdrücklich *ad fratrem Raynerium de Pontio.* Auch die *Expositio super Sibillis et Merlino* nennt ihn als fiktiven Mitautor, auf den sich der Verfasser wiederholt beruft bzw. von dessen Meinung er sich

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Es ist nicht unbedingt damit zu rechnen, dass die Fragen bezüglich der Herkunft dieser Texte einer finalen Klärung zugeführt werden können. Die Forschung zieht nach wie vor sowohl franziskanische als auch florensische und zisterziensische Kreise in Betracht. Ohne die Diskussion hier erneut aufgreifen zu wollen, sei hier lediglich festgestellt, dass sich die in der Auseinandersetzung um die Autorschaft des Jeremia-Kommentars dargelegten Standpunkte für diese Textgruppe verallgemeinern lassen.[257] Mehr als über die Autoren wissen wir über die ersten Leser dieser Werke. Historisch folgenreich war ihre Verbreitung und Rezeption im Franziskanerorden, und das berühmteste literarische Produkt dieser Auseinandersetzung ist bekanntlich die Chronik des Minoriten Salimbene von Parma. Die Texte selbst müssen einem Milieu entstammt haben, in dem Joachims Name hohes Ansehen genoss, „dessen Mitglieder andererseits das echte Oeuvre des Abtes nicht gut genug überblickten, um eine Fälschung […] zu erkennen.“[258] Was Jostmann im Hinblick auf die *Expositio super Sibillis et Merlino* treffend feststellt, muss wohl auch für die anderen pseudo-joachimischen Prophetienkommentare gelten: Schon aufgrund der hohen Ansprüche, die diese Texte an ihre Leser stellen, kann ihnen kaum eine auf Breitenwirkung abzielende propagandistische Absicht unterstellt werden. Viel wahrscheinlicher sei wohl, so Jostmann,

> […] dass der Verfasser […] zu einer innermonastischen Diskussion oder einer unter Klerikern beitragen wollte und dass der Autor und Leser folglich demselben oder sich nahe stehenden Personenkreisen angehörten.[259]

Alle Handschriften der *Expositio super Sibillis et Merlino* tragen durchweg den Namen Joachims von Fiore im Titel. Dieser habe, so erörtert der Prolog, vom römischen Kaiser Heinrich VI. den Auftrag erhalten, den britischen Seher Merlin und die babylonische Prophetin Erithea auszulegen, soweit sie seine Zeit und die Geschicke seiner Nachkommenschaft beträfen. Um diesem Auftrag gerecht zu werden, halte er es für nötig, den Rat weiterer Propheten

---

dezidiert abgrenzt. Vgl. nur das Manuskript Paris, Bibl. Nat., Lat. 3319 [f.11r]: *Frater Rayne-rius de pontio, qui est mecum dicat* […].

257 Der Vorschlag von Kaup: *Friedrich II. und die Joachiten,* 1999 [S.402] ist vielleicht brauchbar, der die Möglichkeit in Betracht zieht, dass die älteren, in den 1240er Jahren entstandenen Texte – namentlich *Super Hieremiam* und *Super Sibillis et Merlino* – noch von Joachims direkten Schülern in seinem eigenen Orden verfasst wurden, während die etwas späteren Werke aus den 50ern und 60ern des 13. Jahrhunderts – also *De oneribus prophetarum* und *Super Esaiam* – schon Joachims franziskanischen Jüngern zuzurechnen sind. Vgl. zum Ganzen auch Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica*, 2006 [S.106].

258 Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica*, 2006 [S.105].

259 Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica*, 2006 [S.105].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

hinzuzuziehen.[260] Das Werk greift zwar in der Zeit sowohl vor als auch zurück, in erster Linie verfolgt es aber die Geschicke Friedrichs II. in seinen Eigenschaften als sizilischer König und römischer Kaiser. Die Datierung beider Fassungen lässt sich einigermaßen sicher eingrenzen auf die Zeit *nach* dessen Absetzung auf dem Konzil von Lyon und *vor* dessen Tod 1250.[261] Außer im Prolog weisen die beiden Varianten der *Expositio* in ihren Formulierungen kaum wörtliche Äquivalenzen auf, trotzdem stimmen sie inhaltlich so weitgehend überein, dass sie in vielerlei Hinsicht wie *ein* Text behandelt werden können.[262]

Das kurze Merlin-Orakel wird Wort für Wort kommentiert. Aus der deutlich umfangreicheren *Sibilla Erithea* greift sich ‚Pseudo-Joachim' nur das so genannte dritte Buch heraus, und zwar sofern es sich im Hinblick auf Friedrich II. und die Vorgeschichte von dessen Herrschaft im sizilischen Königreich fruchtbar machen lässt.[263] Der Autor geht insgesamt chronologisch vor und indem er Heinrich VI. wiederholt direkt anspricht, verliert er seinen vermeintlichen Adressaten nie aus den Augen.

Zunächst heißt es im Anschluss an Merlin von Friedrichs Großvater Barbarossa, er sei in jungen Jahren ein Lamm gewesen, habe sich aber später als Löwe entpuppt, habe die Städte entvölkert, in Rom ein Schisma verursacht und *Romanam ecclesiam nebulis erroris obtexit.*[264] Besondere Aufmerksamkeit widmet der Text dem Regierungsantritt Friedrichs II. und den 1240er Jahren. Das sich durchhaltende Grundmotiv ist Jostmann zufolge die Klage über den Niedergang des Königreiches Sizilien, der durch die unheilvolle Verbindung mit dem Kaiserreich eingeleitet wurde.[265] Die staufischen Kaiser werden tatsächlich unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die *bestiae* und den *draco magnus* der Offenbarung und „im Einklang mit der Sibilla Erithea und der

260 Paris, Bibl. Nat., Lat. 3319 [f.9^{v} & 28^{r}]: *Non video impleri posse tuum sufficienter imperium, nisi vicissim hinc inde adductis aliunde consiliis fiat tibi ex ipsis de reliquo validius argumentum* […]. Vgl. – etwas anderslautend – das Zitat bei Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica,* 2006 [S.82, Anm.238], hier Hs. R. f.51^{v}.

261 Siehe Kaup: *De prophetia ignota,* 1998 [S.116, mit Anm.151], der sich hier der gleichlautenden Vermutung Holder-Eggers anschloss. So auch Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica,* 2006 [S.81]. Kaup: *De prophetia ignota,* 1998 [S.117, mit Anm.155] geht außerdem davon aus, dass die *Expositio maior* die frühere der beiden Fassungen ist.

262 Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica,* 2006 [S.82].

263 Siehe Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica,* 2006 [S.83]: „[…], das heißt von dem Papagei, der den Siziliern Rechte gibt, bis zum Tod des ersten Adlers."

264 Manuskript Paris, Bibl. Nat., Lat. 3319 [f.10^{r}-^{v}]. Vgl. auch das Zitat aus Hs. Brüssel [f.72^{r}] bei Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica,* 2006 [S.83, Anm.240]. Siehe Holder-Egger, Oswald: *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts I.* In: NA 15, 1890 [S.175]: *Primus F. in pilis agnus, in villis leo, erit depopulator urbium. In iusto proposito terminabit inter corvum et cornicem. Vivet in H., qui occidet in portis Melatii. Secundus autem F. insperati et mirabilis ortus.*

265 Vgl. Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica*, 2006 [S.84].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

päpstlichen Propagandaliteratur“ (Jostmann) als antichristliche Mächte bzw. Werkzeuge dargestellt, aber das ist keinesfalls der Kern der Botschaft.[266] Vielmehr besteht das zentrale Anliegen dieses Textes in der Ausschreibung eines übergeordneten apokalyptischen Krisennarrativs, das seinen Fluchtpunkt in der unerschütterlichen Gewissheit eschatologischer Erwählung findet. Die Staufer – insbesondere Friedrich II. – sind nämlich nur eine der Gottesstrafen, die der Kirche *sub apertione sexti signaculi* bevorstehen.[267] Das Kaisertum ist der verlängerte Arm des Bösen, und in dieser Eigenschaft übernimmt es seine durchaus ehrenvolle und gottgewollte Mission – die finale Heimsuchung der hinfällig gewordenen christlichen Kirche.[268] Die aktuellen und

266 Zitat bei Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica,* 2006 [S.84]. So heißt es z.B. von Friedrich II. nach dem Zitat aus Hs. R f.52^{v} bei Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica*, 2006 [S.84, Anm.243]: *Informis bestia iste erit, capite aquile, colore pardus, pectore vulpis, cauda leonis* [...]. Ähnlich Manuskript Paris, Bibl. Nat., Lat. 3319 [f.19^{r}]. Dabei handelt sich um das Tier aus dem Meer in Offb 13 [hier 2]: *Das Tier, das ich sah, glich einem Panther; seine Füße waren wie die Tatzen eines Bären und sein Maul wie das Maul eines Löwen. Und der Drache hatte ihm seine Gewalt übergeben, seinen Thron und seine große Macht.* Vgl. auch das Zitat aus Hs. R f.56^{v} bei Jostmann: Sibilla *Erithea Babilonica*, 2006 [S.85, Anm.244]: *Draco filius tuus est, qui stat ante mulierem, id est ecclesiam, ut devoret eius filium, id est populum subditum christianum.* Vgl. Offb 12,4: *Der Drache stand vor der Frau, die gebären sollte; er wollte ihr Kind verschlingen, sobald es geboren war.* Nach dem Zitat aus Hs. Brüssel f.78^{v} bei Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica,* 2006 [S.85, Anm.244] heißt es auch: *Puto ego, quod in deiectione vel maledictione terram vorabit ecclesie*.

267 Manuskript Paris, Bibl. Nat., Lat. 3319 [f.11^{r}]. Hinzu kommen die durch Sarazenen und Häretiker verursachten Plagen. Vgl. nur das Zitat Hs. R f.56^{v} bei Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica*, 2006 [S.85, Anm.245]: *Primum ergo scandalum sustinebit ecclesia ab imperio, secundum a populo Saraceno, tertium a collegio Patarenorum.* Schon Joachim hatte in diesem Sinne seine Exegese mit den ‚Zeichen der Zeit‘ in Verbindung gebracht: Aus der Perspektive eines frommen Christen um 1200 waren einerseits die Sarazenen *die* große Bedrohung aus dem Osten, während die größte Herausforderung *innerhalb* der Christenheit in den gelehrten und volkstümlichen Häresien zu sehen war. Joachim benutzte für die Ketzerei denselben, damals durchaus gängigen Begriff: In der *Expositio* identifizierte er jedenfalls die Häretiker, die der Antichrist anführen wird, als *Patarines.* Vgl. Lerner: *Antichrists and Antichrist*, 1985 [S.568, Anm.48]. Was an Pseudo-Joachims diesbezüglicher Einlassung auffällt, ist die Wahl des Wortes *collegium*, durch das die Häresie *Patarenorum* deutlich in ein gelehrtes, eventuell sogar in ein behördlich-administratives Umfeld gerückt wird. Selbst wenn sich hier keine direkte Kritik an einer bestimmten päpstlichen oder konziliaren Lehrentscheidung äußert, so wird doch erneut deutlich, dass Pseudo-Joachim diesbezüglich zumindest in höchstem Maße alarmiert ist.

268 Die radikalen Invektiven gegen die Kirche gehen über die bei Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica*, 2006 [S.85] reklamierte Qualität „gelegentliche[r] Seitenhiebe gegen Kardinäle und Würdenträger“ weit hinaus. Vgl. beispielsweise das Zitat aus Hs. R f.55^{v} bei Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica*, 2006 [ebd., Anm.246]: *Inde Ysaias contra Romanam ecclesiam: Quia sperastis in calumpnia et tumultu et innixi estis super eo, propterea erit vobis iniquitas hec sicut interruptio cadens*, sowie das Zitat aus Hs. R f.56^{v} bei Jostmann: *Sibilla Erithea*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

zukünftigen apokalyptischen Krisen und Verwerfungen, die dieser verdorbenen Kirche zugemutet werden, haben den einzigen verallgemeinerbaren und höherstufigen Sinn, dieser Kirche eine befreiende Katharsis angedeihen zu lassen, die ausschließlich ihre unverdorbenen Bestandteile verschont: *postmodum ecclesia* […] *in fidelibus prevalentibus elevetur.*[269] Damit artikuliert sich erneut das Paradigma heilsgeschichtlicher Selbstvergewisserung, das die postapokalyptischen Heilserwartungen ausschreibt und rechtfertigt, und das sich entschieden gegen die gegenwärtige Kirche als *synagoga diaboli* richtet.[270]

Die Kirche der lateinischen und griechischen Prälaten sieht der Text präfiguriert in Hofni und Pinhas, den Söhnen des Hohenpriesters Eli, die am Heiligtum des Herrn dienen und sich an seinen Opfergaben bereichern, was zur Androhung des Gerichts über das Haus Eli führt (1 Sam 2, 27–34) und schließlich allen Beteiligten den Tod bringt (1 Sam 4, 11). An diesem Punkt ‚hört' Pseudo-Joachim die Posaune des siebten Engels (Offb 10, 7), die das Geheimnis Gottes vollendet:

> […] quod etsi ecclesia Christi ob prelatorum culpam latinorum videlicet et grecorum quos Ofni et Finees sacerdotes Domini prefigurant sub imminenti discrimine ancillatur et teritur, tamen sub septimo angelo, qui libertatis tempora fortius pre previis tuba clanget, undique data christicolis pace diuturna consurgat.[271]

Wenn die Fäulnis ausgebrannt und der Fluss *secularis malitie* versiegt sein wird, dann beginnt für die Kirche eine neue Zeit, und wie üblich wird mit der entscheidenden Zäsur für das Jahr 1260 gerechnet.[272] Zu den falschen

---

Babilonica, 2006 [S.85, Anm.246]. *Romana ecclesia, meretrix facta est sub omni monte excelso et ligno frondoso, videlicet suis amatoribus prostituta pro eo, quod secundum Ezechielem fornicationem suam Assiriis prebuit inpudenter. Tradetur itaque in manibus se odientium Chaldeorum, qui etiam non solum labores suos diripiant, sed etiam nudam et ignominia plenam linquant.*

269 Manuskript Paris, Bibl. Nat., Lat. 3319 [f.11r]. Weiter heißt es hier: […] *fugatis errorum tenebris et doloris, et congregati sunt ad gloriosam.*

270 Manuskript Paris, Bibl. Nat., Lat. 3319 [f.19v].

271 Manuskript Paris, Bibl. Nat., Lat. 3319 [f.11r].

272 Vgl. das Zitat aus Hs. Brüssel f.77r-v bei Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica*, 2006 [S.86, Anm.248]: *Nam si etas aquile patris eius in* XL *pedes vel annos extenditur et in* M°CC°LX° *fluctus secularis malitie sub ecclesia fuerit mitigandus* […]. Nicht zuletzt diese Festlegung verweist so deutlich auf Joachims Hermeneutik der Heilsgeschichte, dass der oder die Verfasser mit seiner Lehre zumindest oberflächlich vertraut gewesen sein müssen. Vgl. dazu Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica*, 2006 [S.87]. Beispielsweise nennt die *Expositio maior* die Verfolgungen, denen die Kirche im zweiten Status der Geschichte ausgesetzt ist: Herodes, Nero, Constantius II. und die „mohammedanische Sekte". Die Aufzählung

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Prognosen, zu denen sich der Verfasser verstieg, gehören auch einige unzutreffenden Spekulationen über den Tod des Kaisers: Nach Abwägung dessen, was Sibylle und Merlin dazu sagten, kam er zu dem Schluss, dass Friedrich II. 62 Jahre alt werden würde, dass nur einer seiner Söhne überleben und dass ihn seine fünfte französische ‚Henne‘ ins Grab bringen würde. „In allen diesen Punkten“, so Jostmann, „irrte bereits die Sibilla Erithea, deren Irrtümern der Autor hier einfach folgte.“[273]

Der *Liber de oneribus prophetarum* muss dagegen nach dem Tod des Kaisers entstanden sein.[274] Das tut der Gleichsetzung Friedrichs II. mit dem siebten Haupt des apokalyptischen Drachen, der die Gottesstrafen an der sündigen Kirche vollstreckt, allerdings keinen Abbruch.[275] Zur Kohärenzmaximierung wird das Konzept einfach durch die Erwartung eines dritten Friedrich ergänzt, der bis 1260 regieren wird.[276] Erneut werden hier die schrecklichen Vergehen des Kaisers und deren heilsgeschichtliche Funktion und Rechtfertigung im Spiegel der Verdorbenheit und Hinfälligkeit der Kirche durchdekliniert.[277] Und: Das apokalyptische Krisennarrativ wird auch hier durch die *ex eventu*

---

deckt sich mit der Reihenfolge der Häupter des apokalyptischen Drachen in Joachims Figurenbuch. Gog, den Schwanz des Drachen, erwartet die *Expositio maior* „zur Zeit des zweiten von der Sibilla Erithea vorhergesagten Adlers.“ Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica*, 2006 [S.92f.] mutmaßt aufgrund der Tatsache, dass die *Expositio* zahlreiche Anspielungen auf die Geschichte Süditaliens seit dem Ende der Normannenzeit enthält: „In der Expositio ist mithin die Erinnerung an eine Zeit lebendig, die für viele Menschen in Süditalien schwierig und schmerzhaft war. Ihr Verfasser spricht mit großer Anteilnahme vom Königreich Sizilien […]. Das starke patriotische Interesse […] deutet darauf hin, dass der Verfasser dort beheimatet war. Dafür spricht auch die joachitische Prägung, war doch der von Joachim gegründete Florenser-Orden vor allem in Süditalien verwurzelt. […] Folglich sollte man auch hier zuerst nach dem Autor […] suchen.“

273 Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica*, 2006 [S.92f.].

274 Edition bei Holder-Egger: *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts III*, 1908 [S.139–187].

275 Vgl. nur die bei Houben: *Kaiser Friedrich II.*, 2009 [S.184] reproduzierte Abbildung des apokalyptischen Drachen aus dem Manuskript Rom, Bibl. Vat., ms. Lat. 3822, f.5^{r}. Schon Holder-Egger: *Italienische Prophetien III,* 1908 [S.137] konstatierte, neben den bösen Taten des Kaisers stünden auch hier die Sünden der Kirche im Zentrum.

276 Vgl. dazu etwa Rusconi: *Antichrist and Antichrists*, 1998 [S.304], sowie Lerner: *Frederick II., Alive, Aloft, and Allayed*, 1988 [S.372ff.]. Ebenfalls Möhring: *Der Weltkaiser der Endzeit*, 2000 [S.240f.].

277 Vgl. auch Möhring: *Die Weissagungen über einen Kaiser Friedrich am Ende der Zeiten*, 2008 [hier S.210]: „Zur Vorstellung von einem dritten Friedrich scheint es zuerst wiederum in Italien unter den Joachiten gekommen zu sein. Sie läßt sich erstmals in dem zwischen Mitte 1255 und Ende 1256 verfaßten Liber de oneribus prophetarum nachweisen, einer Sammlung von Weissagungen, die nicht mit Kritik an der verweltlichten Kirche sparte.“ Vgl. ebenfalls bereits Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.131ff.], der in Sachen Kirchenkritik diesem Werk allerdings eine Tendenz zur Mäßigung diagnostizierte: So fehle zum Beispiel eine Gleichsetzung der Kirche mit Babylon bzw. ihre Bezeichnung als Hure. Der

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

inszenierte Prophezeiung der Bettelorden ‚entschärft', in die der übliche Anspruch auf eschatologische Erlösungsprivilegien und postapokalyptische Heilsaussichten derjenigen eingeschrieben ist, für die vermeintlich ‚Joachim' in diesem Werk das Wort ergreift.

Was Holder-Egger als „wüste Hirngespinste eines anormalen Geistes" bezeichnete, ist im Wesentlichen eine summarische Unterweisung in joachimischer Geschichtstheologie und der daran anschließenden heilsgeschichtlichen Koordinatenlehre.[278] Es handelt sich um eine zwar einigermaßen willkürliche Aneinanderreihung von teilweise recht entstellten Zitaten aus den biblischen Propheten, vornehmlich aus Jeremia und Jesaja sowie der Offenbarung Johannes'. Dennoch: Gemessen an den pseudojoachimischen ‚Standards' – sofern über solche anhand des umgebenden Schrifttums spekuliert werden kann – sind diese Fragmente stringent ausgelegt und auf die zeitgeschichtlichen Umstände im 13. Jahrhundert gedeutet.[279]

Ein Zeitgenosse Jeremias, der Prophet Ezechiel, welcher im babylonischen Exil wirkte und von dort aus das Volk Israel wegen seiner Götzenanbetung und der Entweihung des Tempels anklagte, inspiriert den Text zu einer exegetischen Vision, die wohl als seine zentrale Botschaft gelten kann: Der Prophet sagt die Bestrafung des Hauses Juda und die Zerstörung Jerusalems voraus, […] *occidentalis ecclesia velut altera Ierosolima*, so heißt es bei Pseudo-Joachim, der Ezechiels so genannte Tempelvision (Ez 8–11) zum Anlass nimmt, die Kunde von Gottes Strafgericht über sein abtrünniges Volk im Herzen seines eigenen Heiligtums zu verbreiten.[280] *Beginnt in meinem Heiligtum*, so spricht der Herr

---

Verfasser bleibe trotz der „für Franziskaner obligatorischen Angriffe gegen die verweltlichte Hierarchie" [S.135] im Rahmen orthodoxer Anschauungen.

278 Vgl. besonders das ausführliche Kapitel mit der Überschrift *Determinatio temporum vel signaculorum.* Holder-Egger: *Italienische Prophetien III*, 1908 [S.154–172].

279 Zitat bei Holder-Egger: *Italienische Prophetien III*, 1908 [S.138]. Schon dieser verwies übrigens auf die weitgehende inhaltliche Übereinstimmung mit Pseudo-Joachims Jesaja-Kommentar, die bis in einzelne Formulierungen hineinreiche. Auch Sibylle und Merlin kommen zu Wort, so etwa Holder-Egger: *Italienische Prophetien III*, 1908 [S.144].

280 Ezechiel hat diese ekstatische und dramatische Vision im Zustand einer geistigen Entrückung aus der babylonischen Verbannung hin zum Tempelberg in Israel. Hier führt Gott den Propheten in den heiligen Hof vor dem Tempel und zeigt ihm dort die heidnisch-götzendienerischen Gräuel seines Volkes, für die er Rache zu nehmen gedenkt. Zum Vollzug des verheerenden göttlichen Strafgerichts betreten sieben Männer den Innenhof des Tempels. Sechs von ihnen tragen Mordwerkzeuge, einer ist unbewaffnet und in Leinen gekleidet (Ez 9,2): *Unter ihnen war auch ein Mann, der ein leinenes Gewand anhatte; an seinem Gürtel hing Schreibzeug*. Dieser erhält den Auftrag, allen Bewohnern Jerusalems, die sich des Götzendienstes enthielten, ein Zeichen auf der Stirn anzubringen (Ez 9, 4): *Geh mitten durch die Stadt Jerusalem und schreib ein T auf die Stirn aller Männer, die über die in der Stadt begangenen Gräueltaten seufzen und stöhnen.* Die bewaffneten Männer werden

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

bei Ezechiel, und in diesem Sinne insistiert auch der pseudo-joachimische Prophet: *Set si necesse est ut Dominus novum a sanctuario suo iudicium inchoet* […]. *Sicut enim templum illud abolitum Romanum capitulum exigit* […].[281] Eine einprägsame Formulierung macht in diesem Zusammenhang aus Kardinälen *carpinales*, ein Wortspiel mit dem Verb *carpere* (pfücken/geniessen), und sagt ihnen schreckliche Härten voraus:

> Tunc generalis ecclesie cardinales – vel potius ex avaritie ambitu carpinales – futurus malleus non solum aggredietur et diruet, set et conpacta contra se superliminaria presulum diri vulneris velut vulneris acerbitate discindet.[282]

„Unter Deinem Nachkommen“, so richtet sich der Prophet an Heinrich VI., „wird die Braut Christi geschüttelt wie in einem Sieb“, und die betreffende Formulierung ist angelehnt an das Buch Amos, wo der apokalyptische Erwählungsgedanke über ebendiesese Motiv des ‚Aussiebens‘ versinnbildlicht wird.[283]

Der ausdrückliche Hinweis auf die Gültigkeit des Neuen Testaments auch im dritten Status der Weltgeschichte kann – wie schon Töpfer treffend anmerkte – als Hinweis auf einen Verfasser gelesen werden, der sich in diesem Punkt

---

daraufhin ausgeschickt, um die Bewohner Jerusalems zu erschlagen (Ez 9, 5): *Geht hinter ihm her durch die Stadt und schlagt zu! Euer Auge soll kein Mitleid zeigen, gewährt keine Schonung!* Weiter heißt es dann (Ez 9, 6): *Alt und jung, Mädchen, Kinder und Frauen sollt ihr erschlagen und umbringen. Doch von denen, die das T auf der Stirn haben, dürft ihr keinen anrühren. Beginnt in meinem Heiligtum! Da begannen sie bei den Ältesten, die vor dem Tempel standen.* Vgl. zu dieser Vision und deren Stellenwert im größeren Kontext des Buches Ezechiel Vogt: *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*, 1981 [S.38ff.].

281 Holder-Egger: *Italienische Prophetien III*, 1908 [S.143].

282 Siehe Holder-Egger: *Italienische Prophetien III*, 1908 [S.143], in Anlehnung an Amos 9, 1: *Ich sah den Herrn beim Altar stehen. Er sagte: Zerschlag den Knauf der Säule, sodass die Tragbalken zittern. Ich zerschmettere allen den Kopf. Was dann von ihnen noch übrig ist, töte ich mit dem Schwert. Keiner von ihnen kann entfliehen, keiner entrinnt, keiner entkommt.* Die Paranomasie *carpinales* zitiert übrigens auch Salimbenes Chronik des Minoritenordens, und wie den gesamten *Liber de oneribus prophetarum* führte Salimbene auch diese rhetorische Figur auf Joachim von Fiore zurück: *Cronica fratris Salimbene*, ed. Holder-Egger, Neudruck 1963 [S.228]: *Quapropter melius demoninavit vos abbas Ioachym de ordine Floris carpinales nominando, quia revera optime scitis carpere e emungere et exhaurire marsupia plurimorum.*

283 Siehe Holder-Egger: *Italienische Prophetien III*, 1908 [S.144]. Vgl. Am 9, 8–10: *Die Augen Gottes, des Herrn, sind auf das sündige Königreich gerichtet. Ich lasse es vom Erdboden verschwinden; doch ich werde das Haus Jakob nicht völlig vernichten* […]. *Ja, seht, ich selbst gebe den Befehl, ich schüttle unter allen Völkern das Haus Israel, wie man* (*Korn*) *schüttelt in einem Sieb, ohne dass ein Stein zu Boden fällt. Alle Sünder meines Volkes sollen durch das Schwert umkommen* […].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

bewusst von den ketzerischen Ansichten jenes *Liber introductorius* distanzieren wollte, welcher in der Mitte der 1250er Jahre in Paris Furore machte und der die franziskanische Besitznahme von Joachims semantischem Vermächtnis schwer kompromittierte.[284] Im Gegensatz zu diesem skandalträchtigen *Liber introductorius*, auf dessen Besonderheiten sogleich zurückzukommen sein wird, repräsentiert der *Liber de oneribus prophetarum* in jeder Hinsicht den zeitgenössischen pseudo-joachimischen ‚mainstream', der in dem Bestreben, die komplexen zeitgeschichtlichen Verwerfungen auf einen übergeschichtlichen, göttlichen Sinn hin transparent zu machen, seine Aufmerksamkeit entschlossen auf das *unmittelbar* bevorstehende Strafhandeln Gottes und die *mittelbar* bevorstehende Erlösung der wenigen Aufrechten und Gerechten richtete, die vor dem göttlichen Urteil bestehen würden.

Das vermeintlich beherrschende Thema dieser Texte, die apokalyptische Züchtigung der Kirche durch den bzw. die antichristlichen Verfolgerkaiser aus dem Geschlecht Heinrichs VI., ist in der Forschung bisher einigermaßen beharrlich als politische Stellungnahme im Konflikt zwischen *imperium* und *sacerdotium* missverstanden worden. Pseudo-Joachim ergreift aber gerade *nicht* Partei in diesem Konflikt, sondern er positioniert sich ideologisch stets *jenseits* davon, da er sich mit einer Heilsgemeinschaft identifiziert, die erst *nach* dieser Auseinandersetzung offenbar wird. Die unter Berufung auf Joachim von Fiore regelmäßig und unmissverständlich formulierte Denunziation Friedrichs II. als Werkzeug und Verkörperung des ultimativen Bösen, wie sie auch im *Liber de oneribus* belegt ist, hat stets den Blick auf das lebensweltlich näherliegende und substanziell relevantere apokalyptische Feindbild ‚Kirche' verstellt, das für die Verfasser wie die Leser dieser Werke wahrscheinlich von zentraler Bedeutung war.[285]

In diesem Sinne richtet sich auch der letzte Abschnitt dieser düster orakelnden Textcollage *de oneribus prophetarum* noch einmal in aller Deutlichkeit gegen *cardinales et presides*, und so schließt das Werk mit einem hochfahrenden Kassandraruf, indem es den kirchlichen Würdenträgern den drohenden Untergang prophezeit: Das Götzenbild, dem sie huldigen, verstellt ihren Blick

284 Siehe Holder-Egger: *Italienische Prophetien III*, 1908 [S.155f.]. Vgl. dazu Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.132], der dies als Anhaltspunkt für eine Datierung nicht vor 1255 wertete. Holder-Egger: *Italienische Prophetien III*, 1908 [S.138] hatte 1251–54 als Entstehungszeit angenommen und auch dafürgehalten, dass der *Liber de oneribus* und besagter *Liber Introductorius* durchaus auf denselben Verfasser zurückzuführen sein könnten.

285 Vgl. etwa Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.132]: Das beherrschende Thema dieser Literatur sei das Ringen Friedrichs II. mit der Kirche. Friedrich werde „in Übereinstimmung mit der in joachimitischen Franziskanerkreisen verbreiteten Meinung als die Verkörperung des Antichrist aufgefasst".

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

auf die Werke des Herrn. Geblendet von ihrem Hochmut und ihrer Gier ahnen sie noch nicht, dass Gott sie verstoßen und jämmerlich zugrunde gehen lassen wird.[286]

2.3 „divulgavit stultitiam suam“ – Der Liber introductorius in Evangelium Aeternum und die ‚Einfalt‘ des Gerhard von Borgo San Donnino

Johann von Parma trat im Februar 1257 von seinem Amt als Generalminister des Franziskanerordens zurück. Die Quellenlage zu diesem Vorgang ist insgesamt dürftig. Am ausführlichsten gestalten sich die Berichte bei Salimbene und – mit einigem zeitlichen Abstand und zuverlässiger Befangenheit – Angelo Clareno. In dessen narrativer Rekonstruktion der Ereignisse wird zum einen seine Verteidigung der Trinitätslehre Joachims von Fiore verantwortlich gemacht: Johann von Parma habe die Ansicht vertreten, Joachim habe Petrus Lombardus nur missverstanden – eigentlich sei weder dessen noch seine Auffassung über die Dreifaltigkeit häretisch gewesen. Zum anderen führt Clareno seine Haltung in der brisanten Armutsfrage ins Feld, und an diesem Punkt ist sein Porträt des scheidenden Generalministers stark von Standpunkten geprägt, die in dieser Konsequenz erst von den Spiritualen gegen Ende des Jahrhunderts vertreten wurden und die sich auffallend mit Clarenos eigenen Auffassungen decken: Er beklagt die gleichen Regel-Übertretungen, besteht auf der bindenden Gültigkeit des Testaments des Franziskus und liebäugelt mit einer möglichen Spaltung des Ordens zur Lösung der mit der Regel-Auslegung zusammenhängenden Konflikte.[287] Mit Johann von Parma sei die Sonne aufgegangen, aber, so bedauert Clareno, es sei schon zu spät gewesen für die Seele des Ordens, die bereits verdorben war. Er habe schließlich aufgeben müssen, weil seine Ansprüche ins Leere liefen.[288] Die Akklamation des vom

286 Siehe Holder-Egger: *Italienische Prophetien III*, 1908 [S.186f.]: *Denique si cardinales et presules, qui vespertilionum talparumque typo tam per arrogantiam quam per avaritiam ceci sunt, ingrederentur saltem terre voragines et speluncas, et iram Domini commodius fugerent et ictum Babilonici mallei non sentirent. Set quia Dominum modicum non prenoscunt propter aureum ydolum, in quo fidunt, arescentibus siti ceteris, ipsi in vastatis inedia interibunt.*

287 Vgl. Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.30], die gleiche Einschätzung findet sich bei Vaiani: *Il gioachimismo di Giovanni da Parma,* Milano 2008 [S.67f.].

288 Vgl. Burr: *The Spiritual Franciscans*, 2001 [S.29f.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

scheidenden Generalminister als Nachfolger vorgeschlagenen Bonaventura wird mit der Bemerkung quittiert, *sub quo quarta persecucio inicium habuit*.[289]

Mit David Burr kann Angelos Glaubwürdigkeit in dieser Sache getrost bezweifelt werden, zumal sein Bericht über den eigentlichen Anlass, über Gerhard von Borgo San Donnino und seinen *Liber introductorius in Evangelium Aeternum*, sehr entstellt ist. Aus Salimbenes Erzählung, die als verlässlicher gelten kann, vor allem weil Salimbene sowohl Johann als auch Gerhard persönlich kannte, geht Burr zufolge klar hervor, dass „John's love of poverty worked for him rather than against him […]".[290] Salimbene bringt sein Scheitern und seinen Rücktritt ausschließlich mit einer persönlichen Affinität zu joachimisch inspirierten apokalyptischen Spekulationen in Zusammenhang. Da er sich nicht rechtzeitig von dieser Leidenschaft zu distanzieren wusste, als diese Spekulationen durch den Skandal um das *Ewige Evangelium* zur Schmach für den Orden wurden, sah er sich gezwungen, sein Amt niederzulegen.[291]

Die verheißungsvollen eschatologischen ‚Weihen' des Minoritentums hatten sich längst als drückende Bürde erwiesen, denn die damit verbundenen hohen Ansprüche und Ideale legitimierten und begünstigten jene zelatorisch-spiritualistischen Bestrebungen innerhalb des Ordens, denen dieser die aufreibenden und zermürbenden Konflikte um eine zeitgemäße Auslegung und Gestaltung der franziskanischen Lebensform verdankte. Hinzu kamen hartnäckige Auseinandersetzungen mit der seelsorgerischen und gelehrten Konkurrenz an der Pariser Universität, wo der ortsansässige Weltklerus die Etablierung der Mendikanten als Bedrohung seiner korporativen Privilegien wahrnahm.[292] Der Verlauf des so genannten Mendikantenstreits an der Pariser Universität in den 1250er Jahren, der selbst von apokalyptischen Deutungen überformt war und in dessen Zusammenhang der skandalträchtige *Liber introductorius* bekannt wurde, kann hier nicht nachgezeichnet werden.[293] Es

289 Die erste Edition des *Liber chronicarum* geht zurück auf Franz Ehrle in ALKG 2, 1885–1900 [hier S.271]. Vgl. auch die aktuellere Edition Angelo Clareno: *Liber chronicarum sive tribulationum ordinis minorum.* Hrsg. von Giovanni Boccali. (Pubblicazioni della Biblioteca francescana. Chiesa Nuova, Assisi 8) Santa Maria degli Angeli 1999. Zu Clarenos negativer Einschätzung Bonaventuras vgl. Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.232] und Vaiani: *II gioachimismo di Giovanni da Parma,* Milano 2008 [S.67f.].

290 Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.31]. Vgl. auch Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom*, 1993 [S.14–21].

291 Salimbene Parmensis: *Cronica,* 1966 [S.440f.].

292 Vgl. etwa Dufeil: *Guillaume de Saint-Amour*, 1972, Douie: *The conflict between the seculars and the mendicants*, 1954 und Seppelt: *Der Kampf der Bettelorden*, 1905–1908, sowie noch Wieland: *Der Mendikantenstreit*, 1995. Eine Zusammenfassung bieten auch Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.67ff.], und Szittya: *The Antifraternal Tradition*, 1986 [S.15ff.].

293 Vgl. dazu Lambertini: *Ende oder Vollendung*, 2002 [S.250ff.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

waren die unvermeidlichen Schattenseiten der halsbrecherischen mendikantischen ‚Blitzkarriere‘, die hier erstmals ihren Tribut forderten und auf denen sich ebenfalls eine langlebige Tradition begründen sollte.[294]

Seit Heinrich Denifles grundlegender Untersuchung wird allgemein angenommen, dass Gerhard von Borgo San Donnino als Autor des *Introductorius* zu gelten hat.[295] Es gibt keinen zwingenden Grund, dieser anerkannten Vermutung nicht zu folgen, obwohl die Angaben in den Handschriften und Drukken der Exzerptsätze und des Prüfungsprotokolls stark variieren.[296] Salimbene führte seine eigene Desillusionierung bezüglich Joachim-inspirierter spekulativer Geschichtsdeutung und Prognostik nicht zuletzt auf die große Leichtsinnigkeit zurück, die Gerhard von Borgo San Donnino mit der Publikation des *Liber introductorius* begangen habe.[297] Die Tatsache, dass der gut informierte Chronist des Minoritenordens, der Gerhard wie gesagt persönlich kannte,

294 Zu dieser ‚antifraternal tradition‘ vgl. zunächst Szittya: *The Antifraternal Tradition,* 1986, sowie den aktuelleren Geltner: *Mendicants as Victims*, 2010. Ders.: *William of St. Amour's De periculis*, 2009. Inzwischen auch Geltner: *The Making of Medieval Antifraternalism*, 2012. Diese Arbeit beleuchtet sowohl die genreübergreifenden literarischen Niederschläge des Phänomens als auch seine politischen und sozialen Voraussetzungen und Folgen. Die Bettelorden, so heißt es [S.5], „sowed the seeds of their own destruction by promoting an ideal that was impossible to sustain over time.“ Neben der unvermeidlichen Zersetzung der ursprünglichen Ideale wird in der Forschung stets auch ihre bereitwillige und effektive Instrumentalisierung für missionarische, diplomatische und vor allem inquisitorische Zwecke betont. Vgl. dazu etwa Grieco: *Franciscan Inquisition and Mendicant Rivalry*, 2008. Ebenfalls noch D'Alatri: *L'inquisizione francescana*, Rom 1954. Erneut Ders.: *L'inquisizione francescana*, 1996.

295 Denifle: *Das Evangelium aeternum*, (1885) 1955 [bes. S.58]. Diese Vermutung stützt sich vornehmlich auf das Protokoll von Anagni und die Angaben in Salimbenes Chronik. In den 31 Exzerptsätzen, der ersten Erwähnung des *Introductorius*, nennen die Professoren keinen Verfasser, sie betonen nur, es handle sich nicht um Joachim selbst. Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.70ff.] erörtert die Verfasserfrage mit dem Ergebnis, eine franziskanische Autorschaft sei „so gut wie sicher“ [S.73] und anhand der vorhandenen Zeugnisse könne „mit hoher Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass […] Gerhard von Borgo San Donnino den Introductorius verfasst hat“ [S.74].

296 Gelegentlich taucht auch der Name Johanns von Parma auf. Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.73, mit Anm.279] bemerkte in einer Fußnote zur Verfasserfrage, diese Möglichkeit sei „grundsätzlich offenzuhalten, da verblüffenderweise über den Joachitismusvorwurf hinaus wenig konkrete Angaben über den Grund der Absetzung und Verurteilung des Johannes von Parma aus den Quellen eruierbar sind.“ Es sei denkbar, dass die Minderbrüder Gerhard von Borgo San Donnino vorschoben, um ihren amtierenden Generalminister und damit den Ruf des Ordens zu schützen. Alle anderen Verfasserangaben seien auf jeden Fall Verleumdungen oder Spekulationen. Die Erwähnung Johanns von Parma kann auch nur bedeuten, dass er dem tatsächlichen Verfasser intellektuell nahestand.

297 Vgl. dazu vor allem Braisch: *Eigenbild und Fremdverständnis*, 2010 [S.122f.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

anscheinend keine Zweifel an dessen Urheberschaft hegte, spricht sehr für diese gängige Zuschreibung.

Noch um 1250 las Salimbene dem Markgrafen von Este aus einer Schrift des Abtes Joachim *de oneribus Ysaie* vor.[298] Wenig später wurde ihm bekannt, dass der Kaiser, dem die in seinem Umfeld kursierenden Prophezeiungen eine Lebenszeit von 70 Jahren einräumten, bevor er von Gottes Hand ‚gefällt' werden sollte, bereits gestorben sei.[299] Mit dieser Nachricht tat sich der Minorit erklärtermaßen schwer: Es habe lange gedauert, bis er sie überhaupt glauben konnte. Als ‚Joachit' habe er fest damit gerechnet, dass Friedrich noch viel größere Verbrechen begehen würde.[300] Ein Mitbruder ‚knuffte' ihn in dieser Situation in die Seite und sagte triumphierend: Da hörst Du es, der Kaiser ist tot, nun vergiss diesen Joachim.[301]

Als 1254 der *Liber introductorius* in Paris bekannt wurde, hatte also Salimbene diese schmerzliche Ernüchterung bereits hinter sich. In seiner Chronik kommentiert er die betreffenden Vorgänge rückblickend anlässlich seiner ersten Begegnung mit Gerhard. Ohne das Wissen seiner Brüder habe dieser ein Buch veröffentlicht, in dem er seine ganze Dummheit ausgebreitet habe, und der Orden sei deswegen mit Vorwürfen konfrontiert und großen Lästerungen ausgesetzt gewesen.

Obwohl das Werk schließlich verurteilt, verbrannt und sein Urheber schwer bestraft wurde, spielte es den Pariser Widersachern der Bettelorden grandios in die Hände. Mit seiner *Einleitung in das Ewige Evangelium* platzte Gerhard von Borgo San Donnino, der als Lektor für Theologie im dortigen Franziskanerkonvent wirkte, mitten in die Zeit der Auseinandersetzungen der Mendikanten mit ihrer weltgeistlichen Konkurrenz, und diese erkannte die vortreffliche Gelegenheit, aus der „Torheit" (Seppelt) eines einzelnen Minoriten einen Vorteil herauszuschlagen.[302] Insofern kam das Erscheinen des *Introductorius* für die Pariser Mendikanten zur Unzeit. Hinter diesem unglückseligen Titel verbarg

298 Salimbene Parmensis: *Cronica,* 1966 [S.545], offenbar der pseudo-epigraphische Jesaja-Kommentar, den Salimbene für authentisch hielt.

299 Vgl. oben, Kapitel 2.1., mit Anm.41.

300 Salimbene Parmensis: *Cronica,* 1966 [S.251]: *Nam et ego ipse usque ad multos dies vix potui credere quod mortuus esset, nisi cum auribus meis ab ore Innocentii pape quarti audivi* […]. *Eram enim iuxta eum et semper eum tangebam, cum in predicatione dixit: „Dominus ille condam imperator, adversarius noster et Dei et Ecclesie inimicus, ultimum diem clausit, ut firmiter nuntiatum est nobis." Horrui, cum audirem, et vix potui credere. Eram enim Ioachity et credebam et expectabam et sperabam quod adhuc Fridericus maiora mala esset facturus quam illa que fecerat, quamvis multa fecisset.*

301 Salimbene Parmensis: *Cronica,* 1966 [S.648]: *„Audi quod mortuus est imperator, qui usque modo fuisti incredulus. Dimitte ergo tuum Ioachym* […]."

302 Zitat bei Seppelt: *Der Kampf der Bettelorden*, 1908 [S.118].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

sich eine kommentierte und neu eingeleitete Ausgabe der drei Hauptwerke Joachims (*Concordia, Expositio & Psalterium*), die nach Gerhards Auffassung am bevorstehenden Übergang zum dritten joachimischen Zeitalter das Evangelium Christi ablösen würden. Zu den Botschaftern dieses ‚neuen' und ‚ewigen' Evangeliums sollten sich die *viri spirituales* berufen fühlen, die endzeitlichen Mönchsorden, die am Ende der irdischen Tage die wahre Kirche repräsentieren würden.

Nach dem Bekanntwerden der Schrift erstellten die Pariser Professoren offenbar umgehend eine Liste der darin enthaltenen theologischen Missgriffe und Verfehlungen.[303] Es ging um nicht weniger als 31 in Exzerptform präsentierte vermeintliche Entgleisungen, die den Papst schließlich dazu veranlassten, eine Kommission zur Prüfung der Angelegenheit einzusetzen. Dabei handelte es sich um einseitig zweckgefärbte und klug kombinierte Fragmente, mit denen Wilhelm von Saint-Amour und seine gelehrte Gefolgschaft die Mendikanten beim Apostolischen Stuhl in Misskredit bringen wollten.[304] Der außerordentliche Quellenwert dieser Auszüge verdankt sich vor allem der Tatsache, dass der *Introductorius* selbst bedauerlicherweise nicht überliefert wurde.[305] Der Inhalt des Werkes lässt sich insofern nur mangelhaft rekonstruieren, und zwar ausschließlich anhand dieser Auszüge und des Protkolls der Prüfungskommission.

Die Exzerpte der Professoren bedienten sich nur in den ersten sieben Fällen aus dem eigentlichen *Introductorius* [...] *dicitur preparatorium in evangelium aeternum*, der Rest bezog sich auf Joachims unter diesem Titel herausgegebene Werke. Von diesen wiederum kam nur die *Concordia novi et veteris testamenti* tatsächlich zu Wort, was einigermaßen wundert, da sich besonders die

303 Dass Wilhelm von Saint-Amour als Verfasser dieser Liste zu gelten hat, ist zwar höchst plausibel, bleibt aber insgesamt ungewiss. Vgl. dazu Miethke: *Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen*, 1976 [S.71, Anm.79].

304 Vgl. etwa die Analyse bei Miethke: *Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen*, 1976 [S.71f.], der auch die prozessuralen Aspekte der Angelegenheit erläuterte. Der zuständige Bischof wagte es offenbar nicht, dem üblichen Prozedere zu folgen, sondern überantwortete das inkriminierte Buch wahrscheinlich zusammen mit den Exzerpten an den Apostolischen Stuhl. Innozenz IV. starb am 7.12.1254 und überließ das Problem seinem Nachfolger Alexander IV., dem vormaligen Kardinalprotektor des Franziskanerordens. Zur Zusammensetzung der Kardinalskommission, der er die Untersuchung übertrug, siehe ebenfalls Miethke: *Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen*, 1976 [S.72].

305 Die Exzerpte der Pariser Professoren edierte Benz: *Joachim-Studien II*, 1932. S.415–455. Das Protokoll der daraufhin eingesetzten Prüfungskommission edierte Denifle: *Das Evangelium aeternum*, (1885) 1955. S.99–164. Erneut mit deutscher Übersetzung und ausführlichem Kommentar bei Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999. S.207–315 (Anhang).

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Expositio in Apocalypsim den Gutachtern als ‚gefundenes Fressen' hätte anbieten müssen. Weil aber von den Irrtümern der *Expositio* und des *Psalterium decem chordarum* gänzlich geschwiegen wurde, ist es ziemlich unwahrscheinlich, dass ihnen dieses ‚Ewige Evangelium' überhaupt vollständig vorlag.[306]

Die streitbaren Thesen, die die Professoren aus Gerhards bzw. aus Joachims Werk extrahierten, waren in der vorliegenden Fassung zweifelsohne geeignet, die kirchliche Obrigkeit zu alarmieren, denn sie zeigten die Tendenz, das zentrale christliche Heilsgeschehen zu relativieren und damit fundamentale christliche Glaubensbestandteile in Frage zu stellen. Die brisante und folgenschwere Denkfigur, der zufolge nach der Fülle des Heils in Christus noch etwas heilsbedeutend Neues bevorstünde, wurde hier schonungslos freigelegt und einer peinlichen Befragung durch die Autoritäten überantwortet. In dieser Hinsicht konnten sich die Autoren der Exzerpte ihrer Sache absolut sicher sein, denn, so der traditionelle und unkontroverse kirchliche Standpunkt, dem sich die Professoren hier anschlossen, „Christus ist der Höhepunkt, in ihm ist die Fülle der Zeit und des Heils."[307]

Mit dem Beginn des neuen Zeitalters, so heißt es in der auf das vermeintlich Wesentliche reduzierten Zusammenfassung der Exzerpisten, werde die Ablösung oder das Vergehen (*evacuare* bzw. *evacuatio*) des Neuen Testaments postuliert. Nach dem Evangelium Christi werde ein anderes, nämlich das Evangelium des Heiligen Geistes erwartet:

> […] quod adveniente evangelio spiritus sancti sive clarescente opere Ioachim, quod dicitur evangelium aeternum sive spiritus sancti, evacuabitur evangelium Christi.[308]

Angesichts der bevorstehenden Zeitenwende sei die römische Kirche etwas Vorübergehendes, das noch nicht die ganze Fülle des Geistes besitze. Die Apostel und auch Christus selbst seien noch nicht zur eigentlichen Vollkommenheit gelangt, diese werde erst bei den Predigern des letzten Zeitalters erreicht sein. Im Zuge des bevorstehenden Übergangs vom Zeitalter des Sohnes zum Zeitalter des Heiligen Geistes werde der *ordo clericorum* vom *ordo monachorum* abgelöst. Auch die Aufteilung der Heilswirksamkeit der Trinität wird von der Anklageschrift angezeigt, sicher weil die Annahme eines von Christus

306 Zu den möglichen Gründen vgl. nur Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom*, 1993 [S.14], sowie die Erwägungen bei Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.74f.]. Nur die Sätze I–XXII wurden ganz konkret als *errores* beurteilt, die anderen galten größtenteils als *valde suspecta*, in einem Fall *suspectum*. Die letzten vier wurden überhaupt nur festgestellt (*invenitur*).

307 Siehe Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.76].

308 Benz: *Joachim-Studien II*, 1932 [S.419].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

unabhängigen Heilswirkens des Heiligen Geistes das besagte Relativierungs-Problem variiert. Die Sakramente des Neuen Bundes, so heißt es weiter, sollen ihre Geltung im Jahre 1260 verlieren:

> Item in eodem libro (sc. In Concordia) invenitur, quod sacramenta novae legis evacuabuntur in tertio statu mundi & […] sacramenta novae legis non durabunt amodo nisi per sex annos.[309]

Damit lagen die Verlockungen und die unterschwellige Brisanz einer bestimmten Lesart des apokalyptischen Erwählungsnarrativs deutlich auf der Hand: Die Berufung auf das Identifikationsangebot der ‚Prediger des letzten Zeitalters‘, das dem Mendikantentum quasi auf den Leib geschrieben war, konnte aufrichtige Christen in die Lage versetzen, fundamentale christliche Glaubensbestandteile zugunsten einer gesteigerten persönlichen und korporativen Heilsgewissheit zu ‚opfern‘.

Die von Papst Alexander IV. 1255 in Anagni daraufhin eingerichtete Prüfungskommission machte ihre Sache gründlich, indem sie sich keinesfalls mit den Exzerpten der Pariser Professoren begnügte, sondern das inkriminierte Werk selbst ausführlich studierte, und zwar sowohl den *Liber introductorius* an sich als auch die in dem vermeintlichen *Evangelium Aeternum* enthaltenen Schriften Joachims. Auf Empfehlung der Kommission ordnete der Papst schließlich mit der Bulle *Libellum quendam* die Vernichtung des *Introductorius* an.[310] Gleichzeitig bemängelte Alexander, dass sich die dem Text unterstellten Irrtümer teilweise gar nicht mit dem Inhalt der Schrift deckten und verurteilte deshalb auch die Exzerptsätze selbst.

Das Protokoll der Kommission von Anagni hielt schon Denifle für „die interessanteste und reichhaltigste Darstellung des joachimitischen Systems, die bisher geschrieben worden ist.“[311] Tatsächlich ist diese Quelle von geradezu einmaliger historischer und systematischer Relevanz, denn es handelt sich um das Zeugnis einer zeitgenössischen und sachlichen Auseinandersetzung mit

309 Siehe Benz: *Joachim-Studien II*, 1932 [S.426]. Besonders diesbezüglich monierte schon Grundmann: *Lex und Sacramentum,* 1969 [S.42], was Joachim von Fiore angehe, seien die Zitate und Inhaltsangaben „sehr ungenau“

310 23. Oktober 1255. Der Pariser Bischof Reginaldus erhielt den Auftrag, ihre Besitzer unter Androhung der Exkommunikation zur Herausgabe der Schrift zu bewegen. Alexander kultivierte im Pariser Universitätsstreit generell eine pro-mendikantische Haltung, aber den *Liber Introductorius* konnte er am Ende nicht in Schutz nehmen und insistierte auf seiner Vernichtung. Für Einzelheiten und Belege vgl. die Angaben bei Werner: *Den Irrtum liquidieren*, 2007 [S.114f.].

311 Denifle: *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*, [1885] 1955 [S.89].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

den untragbaren Konsequenzen, die sich anhand der frommen und diskreten exegetischen Errungenschaften Joachims von Fiore in die damalige Gegenwart hineinlesen ließen.[312]

In einer ersten Sitzung befasste sich die Prüfungskommission zunächst ausschließlich mit dem *Introductorius in Evangelium Aeternum.* Das abschließende Urteil dieser Sitzung ist unmissverständlich:

> Istos errores et fatuitates invenimus in isto libro, et quia totus liber istis et consimilibus respersus est, ideo noluimus plura scribere, quia credimus ista sufficere ad cognoscendum de libro.[313]

Alle im entsprechenden Protokoll angeführten Auszüge beziehen sich auf diese Schrift, darunter an erster Stelle die skandalöse Behauptung, dass

> […] um das Jahr 1200 der Menschwerdung des Herrn der Geist des Lebens sich aus den beiden Testamenten entfernt hat, so dass ein ewiges Evangelium wurde.[314]

---

312 Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.207] geht sogar so weit, zu behaupten, es handele sich um „die bedeutendste mittelalterliche theologische Auseinandersetzung mit den joachitischen und joachimschen Thesen." Er betont, das Protokoll habe bis heute bleibenden theologischen Wert und hält sogar dafür, „dass es bis heute kaum eine bessere theologische Kritik an den joachitischen Thesen gibt […]." Er monierte, „wie wenig in der Forschung bisher mit diesem Protokoll gearbeitet wurde" und legte eine übersichtlich durchgegliederte Edition und Übersetzung des Textes aufgrund der Erstedition von Denifle vor [ebd., S.210–315], die im Folgenden zitiert wird. Zur Besetzung der Kommission und zum Sitzungsverlauf vgl. seine umfassende Darstellung auf S.77–97. In der zweiten Sitzung legte Magister Florentius, Bischof von Acco, ihm verdächtig scheinende Exzerpte aus den drei Büchern Joachims vor, die der *Introductorius* als *Evangelium aeternum* einführte und glossierte. Diese im Sitzungsprotokoll enthaltenen Florentius-Exzerpte, die einige der Glossen wörtlich zitieren, stellen den einzigen Zugang zum *Introductorius* dar, da von diesem keine Ausgabe überliefert ist. Florentius vermerkte in diesem Zusammenhang auch sechs *Notanda* zum *Evangelium Aeternum*, die von der Kommission jedoch nicht weiter zensuriert worden. Verurteilt wurden nur die Exzerpte selbst als *errores et fatuitates.* Zum Ende des Protokolls wird angemerkt, in den Büchern Joachims fänden sich noch plurima *curiosa, inutilia et inepta*. Siehe Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.79, mit Anm.304, sowie seine erhellende Erörterung der *Notanda* S.79–97].

313 Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.218].

314 Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.211]. Die Ausgestaltung dieses Motivs wird dann noch näher beleuchtet: „Ebenso vergleicht er […] das Alte Testament mit dem ersten Himmel, das Evangelium Christi mit dem zweiten Himmel, das ewige Evangelium mit dem dritten Himmel. Und noch ausdrücklicher […] das Alte Testament mit der Helligkeit der Sterne, das Neue Testament mit der Helligkeit des Mondes, das ewige Evangelium oder Evangelium des Heiligen Geistes mit der Helligkeit der Sonne […]. […] Ebenso sagt er […], dass

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Nachdem verschiedene Varianten dieses Grundmotivs durchgespielt wurden, wird der *Introductorius* in dieser Sache auch direkt zitiert, und aus dem nämlichen Passus erhellt eindrücklich, weshalb die Kirche eine solche Abwertung ihrer Heilsbotschaft nicht gleichmütig hinnehmen konnte:

> An diese Schrift gebunden ist das Volk des dritten Zeitalters der Welt, wie das Volk des ersten Zeitalters an das Alte Testament und das Volk des zweiten Zeitalters an das Neue, wie sehr dies den Menschen dieser Generation auch missfallen mag.[315]

Die Transformationen am Beginn des Neuen Zeitalters sah Gerhard angebahnt und eingeleitet durch drei bedeutende Persönlichkeiten (*initiatores*), und zwar durch den Mann, in Leinen gekleidet, den Engel mit der scharfen Sichel und den Engel mit dem Zeichen des lebendigen Gottes.[316] Im Bezug auf den apokalyptischen Engel, der das Zeichen des lebendigen Gottes trägt (Offb 7, 2), und von dem der *Introductorius* zu verstehen gibt, dass er um das Jahr 1200 der Menschwerdung des Herrn erschien, wird festgehalten, […] *quam angelum frater Gerardus vocat et confitetur sanctum Franciscum.*[317] Der Engel mit der scharfen Sichel verweist offenbar auf Dominikus, und der Mann, der ein Gewand aus Leinen trägt (Dan 12, 7) steht für Joachim von Fiore.[318] Diesen Mann zitiert Daniel mit folgender Prophezeiung:

> Diese Worte bleiben verschlossen und versiegelt bis zur Zeit des Endes. Viele werden geläutert, gereinigt und geprüft. Doch die ruchlosen Sünder sündigen weiter. Von den Sündern wird es keiner verstehen; aber die

---

das ewige Evangelium vom Geist erfüllt ist, dass das Evangelium Christi Buchstaben ist, und dass das ewige Evangelium jenes ist, von dem in Jeremia 31 [gesagt wird]: ich werde mein Gesetz geben.“ Vgl. die Verkündung des neuen Bundes nach der Einheitsübersetzung in Jer 31, 33: „[…] Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein.“

315 Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.214f.]: […] *quantumcunque hoc displiceat hominibus generationis istius.*

316 Vgl. Dan 12, 7 & Offb. 14, 14 & 7, 2. Siehe dazu Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.215f.]. Vgl. auch die Zusammenfassung bei Berg, Dieter: *Spiritualismus und Fundamentalismus*, 2006 [S.48].

317 Zahner: *Die Fülle des Heils in der Endlichkeit der Geschichte,* 1999 [S.216].

318 Zahner: *Die Fülle des Heils in der Endlichkeit der Geschichte,* 1999 [S.214]: *Item quod per virum indutum lineis intelligatur Joachim scriptor hujus operis probatur* […]. Vgl. Dan 12, 7: *Darauf hörte ich die Stimme des Mannes, der in Leinen gekleidet war und über dem Wasser des Flusses stand; er erhob seine rechte und seine linke Hand zum Himmel, schwor bei dem, der ewig lebt, und sagte: Es dauert noch eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit. Wenn der am Ende ist, der die Macht des heiligen Volkes zerschlägt, dann wird sich das alles vollenden.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

> Verständigen verstehen es. Von der Zeit an, in der man das tägliche Opfer abschafft und den unheilvollen Gräuel aufstellt, sind es zwölfhundertneunzig Tage. Wohl dem, der aushält und dreizehnhundertfünfunddreißig Tage erreicht![319]

Dieser ‚unheilvolle Gräuel', welchen die Vulgata als *abominatio in desolationem* kennt, begegnet später im Protokoll der zweiten Sitzung erneut: Hier wird eine Glosse von *Frater G.* zitiert mit nichts Geringerem als der Ankündigung eines Pseudopapstes in ebendieser prominenten apokalyptischen Funktion: *Hec abhominatio erit pseudopapa* […].[320] Kurz darauf wird eine weitere Glosse herangezogen, die den endzeitlichen Gräuel ebenfalls in diesem Sinne deutet und sich dafür auf ein „gewisses Buch" Joachims beruft:

> Hec abominatio quidam papa erit symoniaca labe respersus, qui circa finem sexti temporis obtinebit in sede, sicut scribit in quodam libello ille, qui fuit minister hujus operis.[321]

Ein weiteres apokalyptisches Motiv, an dessen Potenzial zur kirchenkritischen Mobilisierung die Prüfungskommission wiederholt Anstoß nimmt, ist die Gleichsetzung der römischen Kirche mit der Hure Babylon. Das Protokoll bemüht dafür überzeugende Belege aus Joachims Schriften. Angesichts dessen könnte sich fast die Frage aufdrängen, wie die Forschung jemals hat ernsthaft darum bestrebt sein können, Joachim diese brisante Überzeugung abzusprechen, und ob dahinter nicht vor allem apologetische Gründe zu vermuten sind. Joachim wird nämlich zweimal mit einer Belegstelle aus 1 Petr 5, 13 zitiert – *Salutat vos ecclesia, que est in Babilone* – unter anderem im Zusammenhang mit seiner Auslegung von Offb 17, 18, in der zu lesen sei, *quod Roma sit in spiritu Babilon*[…].[322] Im Anschluss greift das Protokoll sogar dem heute noch gängigen Einwand vor, Joachim meine hier Rom lediglich im Sinne des *imperium laicorum.* Die Kommission jedenfalls verstand Joachims Deutung

319 Dan 12, 9–12.

320 Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.234].

321 Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.235]. Die beiden zuletzt angeführten Zitate werden in der Forschung in der Regel übereinander geblendet und der Autor des *Introductorius* wird folglich mit der Erwartung eines „simonistischen Pseudopapstes" zitiert. Vgl. nur Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.129, mit Anm.143]: „Dass Gherardino die Klerikerkirche in ihrer gegenwärtigen Situation für verderbt und ablösungsbedürftig hielt, geht auch daraus hervor, dass er den Antichrist – ähnlich wie der Verfasser des Jeremias-Kommentars – als einen Pseudopapst auffasst, der vor allem der Simonie schuldig ist." Sowie Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom,* 1993 [S.17].

322 Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.260].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

der apokalyptischen Hure als unmissverständliche Anfechtung gegenüber dem *imperium cleri* und sah sich gezwungen, dies eingehend anhand seines Apokalypsenkommentars zu begründen: Man dürfe nicht glauben, dass die Bürgerschaft der Söhne Babylons nur jene umfasse, die durch die römischen Stadtmauern eingegrenzt würden, *sed omnes, qui pertinent ad imperium ejus.* Die *desolatio* dieses Reiches, welches *per omnia romano pontifici subjectus esse consuevit*, stehe Joachim zufolge direkt bevor.[323]

Eine solche Abwertung ihrer Heilsbotschaft konnte die Kirche natürlich nicht gleichmütig hinnehmen. Letztlich bringt die Prüfungskommission die ganze Brisanz dieser Gedanken auf einen Punkt, indem sie zu folgendem Schluss kommt:

> Aus diesem kann daher dem sorgfältigen Betrachter offenbar werden, wie diese Lehre schließlich zur Zerstörung des Klerus führt, das ist der römischen Kirche und den ihr Gehorsamen.[324]

Das Protokoll dieser Kommission dokumentiert den Standpunkt des kirchlichen ‚Establishments' überdies zu einem Zeitpunkt, als diese zu Recht als bedrohlich empfundene Semantik das Stadium einer ‚Innovation' hinter sich und ihre Reproduktionsfähigkeit längst erwiesen hatte. An ihrer unterschwelligen Stabilisierung waren die unter dem Pseudonym ‚Joachim' verfassten literarischen Eingriffe in den zeitgenössischen Diskurs gewiss maßgeblich beteiligt gewesen. Die geistesgeschichtliche Bedeutung dieses pseudo-joachimischen Schrifttums ist nicht zu unterschätzen: Das eschatologisch aufgeladene Selbst- und Sendungsbewusstsein der religiösen Armutseiferer, die gelegentlichen impulsiven Ausbrüche vulgärer Frömmigkeit und Heilserwartung, nicht zuletzt auch die dialektisch aufeinander bezogenen apokalyptischen Karrieren der beiden Kronen der Christenheit um die Mitte des 13. Jahrhunderts – keines dieser Phänomene lässt sich gänzlich isoliert von den Paradigmen der heilsgeschichtlichen Selbstvergewisserung plausibilisieren, die hier im Anschluss an und unter Berufung auf Joachim von Fiore ausbuchstabiert worden waren. Gerhard von Borgo San Donnino kam nun rückblickend das fragwürdige Verdienst zu, die Kirche für die Probleme sensibilisiert zu haben, die ihr aus der mendikantischen Vereinnahmung des apokalyptischen Erwählungsnarrativs erwachsen konnten.

---

323 Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.260].

324 Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.260f.]: *Ex hiis igitur patere potest diligenter intuenti, qualiter hec doctrina tendit finaliter ad subversionem cleri, hoc est romane ecclesie et obedientium ei.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Dennoch muss Gerhard von Borgo San Donnino den Grad der Stabilisierung dieser Semantik überschätzt haben, als er sich für die Publikation *seiner* radikalen Lesart des apokalyptischen Erwählungsnarrativs gegen das Genre der Prophetie und gegen die bewährte Strategie der Pseudonymität entschied. Zu diesem fragwürdigen Entschluss kam erschwerend hinzu, dass seine waghalsige Utopie, die Joachims Hauptwerke als das ‚Neue Evangelium' der ‚Neuen Zeit' feierte, jeglicher Grundlage entbehrte – sie widersprach nicht nur der kirchlichen Lehrmeinung, sondern auch Joachim von Fiore selbst. In dieser Hinsicht sprengte Gerhards Projekt die Grenzen des Denkmöglichen und Sagbaren, und sicher bezieht sich in erster Linie darauf die vernichtende Kritik, die sich in der Chronik seines Ordensbruders Salimbene äußert, der in diesem Zusammenhang ganz schonungslos von Gerhards *stultitia* spricht:

> [...] excogitavit fatuitatem componendo libellum et divulgavit stultitiam suam propalando ipsum ignorantibus fratribus [...].[325]

Trotzdem ist es sicher falsch, in Gerhards *introductorius* eine gezielte Rebellion gegen die kirchliche und vielleicht auch die gesellschaftliche Wirklichkeit ausmachen zu wollen, wie dies beispielsweise Christoph Anz getan hat.[326] Selbst die weniger starke Behauptung, es sei diesem Autor vornehmlich um Kritik an der kirchlichen Hierarchie gegangen, basiert noch auf diesem modernen Missverständnis, das die Dynamik und die Deutungsmacht der ‚quietistischen' (Nagel) apokalyptischen Geisteshaltung verkennt, die sich hier ein Denkmal gesetzt hat.[327] Gegen jegliche Unterstellung eines in irgendeinem positiven Kirchen- und Weltbezug stehenden *aktiven* Gestaltungswillens spricht nicht zuletzt die unerschrockene Gelassenheit, mit der Gerhard von Borgo San Donnino offenbar sein weiteres Schicksal ertrug. Salimbene jedenfalls weiß zu berichten, dass der Autor dieser skandalösen Schrift seiner Ämter und Rechte enthoben, in Fesseln gelegt und eingekerkert worden sei, um schließlich gänzlich uneinsichtig zu sterben.[328]

---

325 Salimbene Parmensis: *Cronica,* ed. Holder-Egger [S.237].

326 Siehe Anz: *Ein Rebell wider Willen?,* [hier S.178]. Für die weniger starke Behauptung, es sei diesem Autor vornehmlich um Kritik an der kirchlichen Hierarchie gegangen, vgl. z.B. Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica*, 2006 [S.107].

327 Zur Unterscheidung zwischen ‚Quietismus' und ‚Aktivismus' als den zwei Grundformen apokalyptischer Pragmatik im Anschluß an Alexander Kenneth Nagel vgl. auch weiter unten, mit Anm.330.

328 Salimbene Parmensis: *Cronica,* ed. Oswald Holder-Egger [S.237f.]: *Et quia noluit respcipiscere et culpam suam humiliter recognoscere, sed perseveravit obstinatus procaciter in pertinacia et contumacia sua, posuerunt eum fratres Minores in compedibus et in carcere et sustentaverunt eum pane tribulationis et aqua angustie, dicentes, Iosue VII: Quia turbasti*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Die soeben angeklungene Unterscheidung zwischen ‚Quietismus‘ und ‚Aktivismus‘ als den zwei Grundformen apokalyptischer Erfahrungsauslegung beruft sich auf den modernen Soziologen Alexander Kenneth Nagel, dessen Ansätze zur Systematisierung apokalyptischer Deutungsmuster enormes analytisches Potential auch für historische Fragestellungen haben.[329] ‚Quietismus‘, wie ihn dieser Autor versteht, ist auf den Gestus des Erduldens festgelegt und grundsätzlich an resultative Apokalypsen gebunden: Die Wahrnehmung der unausweichlichen Krise wird hier durch das Bewusstsein der eigenen Privilegierung kompensiert. Für den Kreis der Erwählten beinhalten die Symptome des unvermeidlichen Untergangs ein ultimatives Heilsversprechen, insofern besteht hier kein Interesse an aktiv gestaltenden Eingriffen in das apokalyptische Geschehen. Sämtliches Tun und Lassen bezieht sich auf die Rechtfertigung und Vergewisserung des eigenen individuellen und korporativen Erlösungsprivilegs. „Diese Haltung“, so Nagel, „ist typischerweise verbunden mit sozialer Abschließung […] und starker Binnenmoral.“[330]

Aufgrund der bisherigen Analysen lässt sich zunächst festhalten: Es ist eher diese quietistische Geisteshaltung, die die apokalyptische Erfahrungsauslegung im Anschluss an Joachim von Fiore prägte, und die sich in den ersten

---

nos, exturbet te Dominus in die hac. Iste miser nec sic voluit resilire a proposito obstinationis sue, donec vexatio dedit auditui intellectum, Ys. XXVIII. Et ideo impleta est in eo Scriptura que dicit, Prover. XXVII: Si contuderis stultum in pila quasi tipsánas feriente desuper pilo, non auferetur ab eo stultitia eius. Permisit itaque se mori in carcere et privatus fuit ecclesiastica sepultura, sepultus in angulo orti.

329 Nagel: *Ordnung im Chaos*, 2008. Ders.: *„Siehe, ich mache alles neu?“* , 2007 [S.253ff.]. Dieser Autor entwirft eine Soziologie der Apokalyptik in ihrer Eigenschaft als Symbolik der Erfahrungsauslegung, die das Phänomen auf einer Mikro-, einer Meso- und einer Makroebene untersucht. Auf der Mikroebene, der Ebene des Individuums, begegne das Phänomen als Resultat zutiefst individueller Erfahrungen: Sie stellt eine Symbolik der Auslegung persönlicher Krisenerfahrungen bereit, so Nagel: *„Siehe, ich mache alles neu?“*, 2007 [S.262]. Der symbolische Referenzpunkt sei dabei ausdrücklich die mehr oder weniger weit gefaßte ‚Umwelt‘ des Individuums: Die individuelle Existenzspannung wird vor dem Hintergrund einer globalen Krise interpretiert. Vgl. Nagel: *„Siehe, ich mache alles neu?“*, 2007 [S.263]. Die Mesoebene der Apokalyptik betreffe das, was im Anschluss an Max Weber als die Trägerschichten bezeichnet wird. Wer sind die Erzähler und die Zuhörer apokalyptischer Narrative? Mit welchen korporativen Interessen korrespondieren Apokalypsen? Die Antwort hänge von ihrer jeweiligen Erzählsituation ab. Prinzipiell lassen sich, so Nagel: *„Siehe, ich mache alles neu?“*, 2007 [S.264] zwei Grundformen apokalyptischer Pragmatik unterscheiden: Aktivismus und Quietismus.

330 Nagel: *„Siehe, ich mache alles neu?“*, 2007 [S.264]. Quietismus werde zu Fatalismus, „wenn die Erlösungshoffnung und das Erwählungsbewusstsein fehlen, wie es bei modernen Krisenerzählungen häufig der Fall ist.“ Vgl. dazu auch Vondung: *Die Apokalypse,* 1988 [S.11f.], der von der ‚kupierten Apokalypse‘ sprach.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Pseudo-Joachimitica und schließlich auch in Gerhards *Introductorius in Evangelium Aeternum* niederschlug.

Der Ordenschronist Salimbene lief dem Autor der unglückseligen *Einführung in das Ewige Evangelium* nach dem Skandal von 1254 übrigens noch einmal persönlich über den Weg. Bei dieser Gelegenheit schlug er ihm eine gelehrte Disputation über Joachim von Fiore vor. Gerhard willigte ein, worauf sich die beiden zurückzogen, weil sie nicht gehört werden wollten. Salimbene fragte seinen Diskussionspartner sogleich nach dem Antichrist, worauf dieser umgehend seine aktuelle Theorie ausbreitete, derzufolge König Alfons (X.) von Kastilien der finale Widersacher sei.[331] Gegen die Zweifel seines Gesprächspartners zeigte er sich immun, außerdem bestand er auf der Aktualität der Bedrohung durch den Antichrist. Anlässlich der Festnahme des Erzbischofs von Ravenna durch Ezzelino gab er schließlich zu verstehen, nun hätten die von Joachim prophezeiten *misteria* ihren Anfang genommen: *„Vides, quia iam incipiunt misteria."*[332]

Die im nächsten Kapitel besprochenen Texte gehören in den Kontext politisch motivierter und gesteuerter Streitschriftlichkeit, die auf die Aktivierung von Mechanismen der Vertrauensbildung und Komplexitätsreduktion angelegt und einem aktivistischen apokalyptischen Gestus verpflichtet war. Ein solcher ‚aktivistischer' Gestus, wie ihn Nagel charakterisiert, kann sich sowohl auf die Abwendung des ins Auge gefassten apokalyptischen Szenarios richten als auch auf dessen beschleunigte Realisierung – in jedem Fall generiert die jeweilige narrative Konzeption der Krise hier politischen Handlungs- und Legitimationsdruck.[333]

331 Das Treffen fand 1258 in Modena statt. Salimbene Parmensis: *Cronica,* 1966 [S.661] zitiert seinen Gesprächspartner: *„Absque dubio Antichristus ille maledictus est, de quo omnes doctores et sancti, qui de hac materia locuti sunt, dixerunt."*

332 Salimbene Parmensis: *Cronica,* 1966 [S.662]. Lerner: *Frederick II., Alive, Aloft, and Allayed*, 1988 [S.362, mit Anm.10] betonte, *misteria* sei zweifelsohne ein Verweis auf 2 Thess 2,7 [Vulg.]: *nam mysterium iam operatur iniquitatis tantum ut qui tenet nunc donec de medio fiat*. Er hielt dafür, „mysteries was a Joachite codeword for the workings of Antichrist"

333 Nagel: *„Siehe, ich mache alles neu?"*, 2007 [S.264] unterscheidet zwischen ‚konsultativem' Aktivismus und ‚resultativem' Aktivismus.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

KAPITEL 3

… ipse draco magnus, qui seduxit universum orbem. Die apokalyptische Pragmatik in der konfrontativen politischen Kommunikation zwischen Friedrich II. und den Päpsten seiner Zeit

Zwar hat es sich in der Mediävistik als gängige Praxis etabliert, seit den Auseinandersetzungen des so genannten Investiturstreits bei bestimmten Verlautbarungen im Rahmen der politischen Auseinandersetzung zwischen den Päpsten und den Kaisern von ‚Propaganda' zu sprechen. Trotzdem steht die generelle Anwendbarkeit dieser Kategorie für das Mittelalter nach wie vor zur Debatte.[1] Gemeint ist mit diesem Begriff im Falle des Investiturstreits die spezifische Art und Weise der damaligen Konfliktparteien, diese Auseinandersetzung auch ‚publizistisch' auszutragen und damit neue Formen und Ebenen der Kommunikation zu erschließen. In diesem Zusammenhang wird die Entstehung so genannter Streitschriften betont, die ihre Existenz und Gestaltung exklusiv dem aktuellen Konflikt verdankten, und die sich durch ausgeprägte ‚Parteinahme' und intendierte ‚Öffentlichkeit' auszeichneten.[2] Dagegen spricht aber, wie bereits wiederholt eingewendet worden ist, der Befund der geringen handschriftlichen Verbreitung: Dass gerade Streitschriften in so wenigen, häufig nur in einer Handschrift oder überhaupt nur fragmentarisch bzw. in Andeutungen

1 Dem geläufigen Sinne des Begriffes nach steht hinter Propaganda die Absicht, die Dispositionen eines Publikums in eine bestimmte Richtung zu beeinflussen. Zu diesem Zweck vermitteln publikumsbezogene Medien der Zielgruppe aufbereitete und werbewirksame Inhalte. Diese Definition folgt Schieder/Dipper: *Propaganda*, 1982 [S.69]. Der Begriff selbst kam erst im 17. Jahrhundert auf, und zwar im Zusammenhang mit den intensivierten und institutionalisierten Missionsmaßnahmen der Kirche. Trotz des klaren Ursprungs des Begriffs ist sein Bedeutungsinhalt nicht eindeutig definiert. Diese Uneinheitlichkeit thematisiert auch Studt: *Geplante Öffentlichkeiten*, 2011, die die Anwendbarkeit und die Operabilität des Begriffes im Hinblick auf mittelalterliche Kommunikationsmethoden schließlich befürwortet. Hruza [Hrsg.]: *Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit,* 2001 [Vorwort des Herausgebers] gab zu bedenken: Während Kommunikation und Öffentlichkeit längst zu den „Standardthemen der Mediävistik" gehören, müsse das Phänomen Propaganda aus mediävistischer Sicht nach wie vor als unterbeleuchtet gelten.

2 Diese beiden Kriterien führte schon Mirbt: *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.*, (1894) 1965 [S.4] an. Ein weiterer ‚Klassiker' auf diesem Gebiet ist Erdmann: *Die Anfänge der staatlichen Propaganda im Investiturstreit,* 1936. Vgl. weiterhin noch Constable: *Papal, Imperial and Monastic Propaganda*, 1988.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2019 | DOI:10.1163/9789004383753_004
Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

überliefert sind, ist selbst unter den Kommunikationsbedingungen des 11. Jahrhunderts nur schwer mit der These vereinbar, dass diese Texte die öffentliche Meinung beeinflussen oder gar bestimmen wollten.[3] Die gleichen Bedenken, die Monika Suchan in einem einschlägigen Aufsatz zu dieser Frage gegen die ‚Propaganda-These' im Bezug auf den Investiturstreit geltend machte, lassen sich auf die ‚publizistischen' Aktivitäten der kaiserlichen und päpstlichen Kanzleien des 13. Jahrhunderts erweitern. Die vermeintliche ‚intendierte Öffentlichkeit' bereitet erhebliche Schwierigkeiten, weil sie als Phantom durch die Forschung geistert, ohne eigentlich in den Quellen greifbar zu werden.[4] Hinzu kommen ganz handfeste methodische Probleme mit der Überlieferung und ihrem literarischen Umfeld, die sich, wie etwa Peter Herde herausgearbeitet hat, aus der Arbeit an den Briefsammlungen des 13. Jahrhunderts ergeben, und die das Verhältnis und die Diskrepanz zwischen Politik und Rhetorik auf beiden Seiten erneut zur Disposition stellen.[5] Sowohl das kaiserliche als auch das päpstliche Schriftwesen oblagen dem jeweiligen Kanzleipersonal, einschließlich der Formulierung jener umfangreicheren Rundschreiben und Manifeste „von außergewöhnlicher stilistischer Eleganz"[6], die die fragliche

3 Zu dem eingeschränkten Interpretationsansatz, der die beabsichtigte Öffentlichkeit als eine ausschließlich parteiinterne auffasst, vgl. Suchan: *Publizistik im Zeitalter Heinrichs IV*., 2001 [S.30]. Diese Autorin [ebd., S.44] kommt im Bezug auf den Investiturstreit zu dem Ergebnis, das Ziel der diskutierten Schriftlichkeit sei „in erster Linie eben nicht ein ‚Publikum', das ‚propagandistisch' zu einer bestimmten Parteinahme bewegt oder in ihr bestärkt werden sollte"

4 Wieruszowski: *Vom Imperium zum nationalen Königtum*, 1933 [S.116f.] vertrat bereits die Auffassung, von einer größeren Öffentlichkeit könne im Mittelalter allgemein nicht ausgegangen werden. Dagegen betont zum Beispiel treffend Mierau: *Exkommunikation und Macht der Öffentlichkeit,* 2001 [S.48] dezidiert die Rolle und die Macht der Öffentlichkeit. Der Schwerpunkt ihrer Ausführungen liegt dabei auf dem Argument, „dass die Öffentlichkeit […] die Instanz blieb, der die tatsächliche Umsetzung der Strafe […] oblag", die im Fall der Exkommunikation im Ausschluss des Exkommunizierten aus der christlichen Lebensgemeinschaft bestand.

5 Vgl. nur Herde: *Friedrich II. und das Papsttum*, 2008 sowie Ders.: *Literary Activities of the Imperial and Papal Chanceries,* 1994. Ebenfalls bereits Ders.: *Ein Pamphlet der päpstlichen Kurie,* 1967 [insbes. S.485]. Die Frage nach der Authentizität der Texte, mit denen es die Forschung zu Friedrich II. und den Päpsten seiner Zeit zu tun hat, ist in vielen Fällen nicht final geklärt. Die Überlieferungsgeschichte der Texte ist kompliziert, entsprechend mühselig und aufwändig ist die Editionsarbeit an diesen Briefsammlungen. Aus diesem Grund ist bis dato mit Ausnahme des Brief- und Memorialbuchs Albert Behaims keine der großen Sammlungen kritisch ediert worden. Siehe Frenz, Thomas/Herde, Peter [Hrsg.]: *Das Brief- und Memorialbuch des Albert Behaim.* (MGH Epistolae 1) München 2000. Zu der besonders wichtigen Petrus de Vinea-Sammlung vgl. weiter unten, u.a. Anm.8.

6 Herde: *Friedrich II. und das Papsttum*, 2008 [S.55]. Es handelt sich um Produkte der *ars dictaminis* (*dictandi*), der Kunst des Briefschreibens, und zwar auf der höchsten Stilebene, dem *stilus supremus*, der im 12. Jahrhundert in französischen Kathedralschulen und in Norditalien

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Auseinandersetzung begleiteten und von denen anzunehmen ist, dass sie als ‚Propagandaschriften' verbreitet wurden, um den Standpunkt der jeweiligen Seite zu klären und vor der Öffentlichkeit ins rechte Licht zu rücken.

Allerdings sind diese Texte häufig eben nur in Briefsammlungen und Formelbüchern überliefert, Kopien auf der Seite der Empfänger sind selten, Originale die absolute Ausnahme.[7] Das Problem verschärft sich noch durch die generelle Ungewissheit darüber, welche Schreiben in welcher Fassung die kaiserlichen und päpstlichen Kanzleien überhaupt jemals verlassen haben.[8] Ein prominentes Beispiel ist das lange unkritisch für authentisch erachtete Schreiben *Eger cui lenia* Innozenz' IV., welches für seine radikalen hierokratischen Thesen bekannt wurde. Dass der Papst die entsprechenden Auffassungen

entwickelt worden war und der sich Herde zufolge durch geradezu ‚barocke' Formen auszeichnete. Diese gelehrte Disziplin gelangte vermutlich „durch Vermittlung der […] Universität Bologna […] nach Capua […] und von hier in die kaiserliche und päpstliche Kanzlei. Sie ist anfangs vornehmlich verbunden mit den Namen des Erzbischofs Rainald von Capua, des Kardinals Thomas von Capua und des Capuaners Petrus de Vinea." Rainald von Capua war maßgeblich daran beteiligt, die Kanzlei Friedrichs II. unter anderem in der Funktion eines Protonotars in die hohe Stilkultur einzuführen. Er begegnet aber bereits als Subdiakon und Berater Innozenz' III., so dass sich an dieser Persönlichkeit bereits die engen Beziehungen zwischen der päpstlichen und der kaiserlichen Kanzlei verdeutlichen lassen, die „die scharfen Auseinandersetzungen zwischen Friedrich II. und den Päpsten Gregor IX. und Innozenz IV. überdauerten", wie Herde [ebd.] nachdrücklich betont. Vgl. dazu auch Heller: *Zur Frage des kurialen Stileinflusses*, 1963.

7 So Herde: *Friedrich II. und das Papsttum*, 2008 [S.57]. Die Lücken in der Empfängerüberlieferung erklären sich zum einen wohl dadurch, dass die betreffenden Sendschreiben gelegentlich ohne spezifische Adresse kursierten und, da sie keine dauerhaften Privilegien verfügten, von geringer juristischer Relevanz waren. Es sei, so Herde: *Friedrich II. und das Papsttum*, 2008 [S.57f.] „verständlich, dass ihre Empfänger sie nicht aufbewahrten oder Abschriften nahmen."

8 Herde: *Friedrich II. und das Papsttum*, 2008 [S.58] verweist im Falle der kaiserlichen Kanzlei darauf, dass nur Registerfragmente erhalten sind. Ähnliches gelte für die päpstliche Kanzlei: Obwohl die Papstregister seit Innozenz III. nahezu vollständig erhalten sind, sei bekannt, dass wichtige päpstliche Korrespondenz nicht registriert wurde. Außerdem sind ‚echte' kaum zu unterscheiden von ‚fiktiven' Briefen, die als Stilübungen verfasst und als nicht ausgefertigte Konzepte aufbewahrt wurden. Darüber hinaus stand das federführende Personal der päpstlichen und der kaiserlichen Kanzlei, unter deren Namen die Briefsammlungen überliefert sind, in engem Kontakt, war teilweise sogar miteinander verwandt, wie Schaller: *Studien zur Briefsammlung des Kardinals Thomas von Capua*, 1965 bemüht war zu zeigen, und überließen sich gegenseitig Konzeptmappen. Mit einiger Wahrscheinlichkeit brachte mit Nicola da Rocca ein Schüler des bedeutenden Petrus de Vinea das Konzeptmaterial seines Meisters an die Kurie, als er in den 1260er Jahren in deren Dienste trat. So fügte es sich, dass die ersten Redaktionen der unter Petrus de Vineas Namen überlieferten Briefsammlung, die zahlreiche scharfzüngige antipäpstliche Manifeste Friedrichs II. enthält, ausgerechnet an der Kurie entstanden. Vgl. dazu ebenfalls Schaller: *Die Briefsammlung des Petrus de Vinea,* 1993 [hier S.471f.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

teilte und den Text autorisierte, ist jedoch keinesfalls belegt, und überhaupt gibt es nicht den geringsten Hinweis darauf, dass dieses Schreiben jemals in dieser Fassung aufgegeben wurde.[9]

Ohne diese Einwände hier vertiefen zu wollen, sollte nur verdeutlicht werden, dass die Rede von ‚Propaganda' und ‚Publizistik' eine problematische oder wenigstens nicht vorbehaltlose Art und Weise ist, die „‚reformierten' Formen der politischen Kommunikation"[10] zu bezeichnen, die sich der seit dem 11. Jahrhundert gewachsenen Notwendigkeit und Bereitschaft verdankten, Streit durch Schriftlichkeit auszutragen. Auf der Ebene der Quellenbegrifflichkeiten stellt die Rede von Öffentlichkeit und Propaganda jedenfalls einen Anachronismus dar.[11] Deshalb hat man sich beispielsweise im Falle der ‚Öffentlichkeit' auf die Vorstellung eines ‚kontrollierten' oder ‚reflektierten' Anachronismus verlegt.[12] Um auf der Basis dieses Vorschlags auch über die ‚Propaganda' des 13.

9 Eine ausführliche Erörterung der Frage findet sich bereits in Herde: *Ein Pamphlet der päpstlichen Kurie,* 1967. Hier, so Ders.: *Friedrich II. und das Papsttum. Politik und Rhetorik,* 2008 [S.61] „[…] werden besonders die Diskrepanzen zwischen nüchterner Politik und der Rhetorik der Manifeste deutlich." Gut belegt ist hingegen der Fall der Bulle *Ausculta filii* Papst Bonifaz' VIII., die sich kritisch zu den Besteuerungsplänen des französischen Königs Philipp IV. äußerte und die in einer entstellten und polemisch zugespitzten Fassung in Frankreich verbreitet wurde, um Stimmung gegen den Papst zu schüren. Dazu noch unten, Kapitel 5.6. mit Anm.632.

10 Suchan: *Publizistik im Zeitalter Heinrichs IV.,* 2001 [S.45].

11 Dies räumt bspw. auch Jostkleigrewe: *Auswärtige Politik und interne Öffentlichkeit,* 2010 [S.4] ein. Er gibt zu bedenken, dass „die Sphäre der (politischen) Öffentlichkeit begrifflich erst im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts Kontur gewann." Zum Phänomen der ‚öffentlichen Meinung' im Mittelalter empfiehlt sich auch Miethke: *Das Publikum politischer Theorie*, 1992 [S.1–23]. Zum Begriff ‚Propaganda' vgl. vor allem Ders.: *Propaganda politica nel tardo medioevo*, 2002 [S.3].

12 Zu diesem Vorschlag, der ursprünglich auf die Althistorikerin Nicole Loraux zurückgeht, vgl. Moos: *Das Öffentliche und das Private im Mittelalter*, 1998 [hier S.9]: Es sei gerade fruchtbar, historische Zeugnisse unter Fragestellungen zu betrachten, die darin nicht oder nicht in unserer Begrifflichkeit formuliert werden. Gerade der Vergleich zwischen dem historischen Gegenstand und der modernen Terminologie lehre, die Unterschiede und Analogien schärfer zu fassen als eine ohnehin unerreichbare „Total-Historisierung unseres Beschreibungsvokabulars" dies vermöge. Moos: *Das Öffentliche und das Private im Mittelalter*, 1998 [S.56f.] macht in der deutschen Mediävistik eine „oft geradezu idiosynkratische Vorsicht" im Umgang mit dem Öffentlichkeitsbegriff aus. Zu den spezifischen mentalitäts- und diskursbedingten Gründen dafür vgl. seine Ausführungen ebd. [S.57ff.]. Die Diskussion über die Erscheinungsformen der Öffentlichkeit in ihrer geschichtlichen Entwicklung wird nach wie vor dominiert von der Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas, dessen eingeschränktes und für den neuzeitlichen Staatsbegriff reserviertes Konzept von Öffentlichkeit aus mediävistischer Sicht äußerst kritisch gesehen wird. Vgl. zum Ganzen auch den instruktiven einführenden Beitrag von Kintzinger/Schneidmüller in Kintzinger [Hrsg.]: *Politische Öffentlichkeit*, 2011 [S.7–20.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Jahrhunderts sprechen zu können, sollte der Begriff im Hinblick auf die betreffenden Formen der politischen Kommunikation also durchaus nicht quellen-, wohl aber funktionsadäquat sein. Auf der deskriptiven Seite ist diese Voraussetzung zweifelsohne erfüllt.[13] Das Problem ist die normative Seite des Begriffes, die seine Abgrenzbarkeit gegenüber anderen Formen persuasiver Kommunikation gewährleisten soll, und die auf einem so oder anders bezeichneten „Element der vernebelnden Manipulation" beharrt.[14]

Da die betreffenden Texte ausgesprochen offensiv für ihre jeweilige Deutung der apokalyptischen Dimensionen des Konfliktes warben, kann dieses Kriterium hier nicht geltend gemacht werden. Das besagte Element der Verschleierung kann sich natürlich auf die politischen Beweggründe der Konfliktparteien gerichtet haben – für die apokalyptische Krisen-Topik selbst, auf die sich das zentrale Augenmerk dieser Untersuchung richtet, trifft es so nicht zu. Diese operierte mit Signifikanten, denen die objektive und verbalisierbare ‚Eigentlichkeit' klar umgrenzter Bedeutungen zukam – und argumentierte in diesem Sinne ‚aufrichtig'. Mit der politischen Eskalation der Auseinandersetzung waren auch die semantischen Strategien zu ihrer Bewältigung eskaliert, ein manipulatives Kalkül zur Mystifizierung ihres Anliegens lässt sich den betreffenden Texten aber nicht nachweisen.[15]

---

13 Kaup: *Prophetie als Propagandamedium*, 2001 [S.82] definiert den Begriff folgendermaßen: „Dass Propaganda ein Unterbegriff zum Oberbegriff der Werbung sei, darüber besteht Einigkeit. Propaganda gehört also in den Horizont des Versuchs, durch planmäßige Beeinflussung einer Personengruppe bestimmte Verhaltensweisen oder Einstellungen hervorzurufen, die im Interesse der Werbenden liegen." Ähnlich definiert Hruza: *Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit*, 2002 [S.13] Propaganda als den Versuch, „Wahrnehmungen zu formen, Erkenntnisse zu manipulieren und Verhalten zu lenken, um eine Reaktion zu erlangen, die die vom Propagandisten erwünschte Zielsetzung unterstützt." Der Autor stützt sich hier auf einen Vorschlag von Jowett, Garth S./O'Donnell, Victoria: *Propaganda and Persuasion,* 2006 (4. Auflage) [S.1]: „Propaganda is a form of communication that attempts to achieve a response that furthers the desired intent of the propagandist."

14 Zitat bei Kaup: *Prophetie als Propagandamedium*, 2001 [S.82], der dieses Element der vernebelnden Manipulation verteidigt und den alltäglichen Sprachgebrauch kritisiert, der ‚Propaganda' als Synonym für ‚Werbung' verwende und in diesem Sinne unscharf sei. Vom deskriptiven Gehalt der Begriffe her lässt sich allerdings kein wirklicher Unterschied ausmachen. Da sich Kaup: *Prophetie als Propagandamedium*, 2001 [S.85] in diesem Beitrag erklärtermaßen auf der „Suche nach der Propaganda im Prophetienkommentar" befindet, fügt sich das genannte Kriterium in seinen Begründungszusammenhang geschmeidig ein, aber es läßt sich nicht ohne Probleme auf andere Textgattungen übertragen, schon gar nicht auf die in diesem Kapitel thematisierten Streitschriften.

15 In dieser Hinsicht hat diese Literatur mehr mit moderner kommerzieller Werbung gemeinsam, deren Ziel, der Verkauf des Produkts, trotz aller Manipulation stets auf der Hand liegt. Vgl. auch dazu Kaup: *Prophetie als Propagandamedium*, 2001 [S.82].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Die Quellen zum Konflikt zwischen Friedrich II. und der Kurie sind bereits vielfach interpretiert worden, und an Studien über die in diesem Rahmen betriebene ‚Propaganda' mangelt es insofern nicht.[16] Dennoch bieten sich stets Anknüpfungspunkte für eine erneute Beschäftigung mit dieser fundamentalen Auseinandersetzung zwischen *imperium* und *sacerdotium* und ihrem ‚publizistischen' Niederschlag, der die ‚realpolitischen' Hintergründe zunehmend vernachlässigte und sich auf die apokalyptischen Deutungen des Konfliktes verlegte. Die christliche Apokalyptik hatte sich stets bewährt, um lebensweltliche Probleme und Konflikte abzubilden und verallgemeinerbares Orientierungswissen zu generieren. Nun wurde dieses Deutungs- und Sinnstiftungssystem also folgerichtig und zielsicher auch für die Belange politischer Vertrauensbildung und Komplexitätsreduktion mobilisiert.[17]

16 Ähnlich Mierau: *Exkommunikation und Macht der Öffentlichkeit,* 2001 [S.47], die von den „Pioniertaten mediävistischer Propagandaforschung" spricht. Zu den wichtigsten älteren Arbeiten zählen vor allem Graefe: *Die Publizistik,* 1909 und Vehse: *Die amtliche Propaganda*, 1929. Weniger beachtet Wieruszowski: *Vom Imperium zum nationalen Königtum*, 1933. Eine Klärung der grundlegenden Konzepte von ‚Öffentlichkeit' und ‚Propaganda' bleiben die im Einzelnen sehr verdienstvollen Studien in der Regel schuldig. Siehe nur Mierau: *Exkommunikation und Macht der Öffentlichkeit,* 2001 [hier S.47], die sich „Gerüchte als Faktor der Propaganda" zum Gegenstand macht, da diese bisher „nicht eigens beachtet" wurden, die es aber leider vermeidet, sich bei einer Definition des Begriffes ‚Propaganda' aufzuhalten. Ähnlich verhält es sich mit der Arbeit von Segl: *Die Feindbilder in der politischen Propaganda,* 1992, der die untersuchten ‚Feindbilder' nicht in ein umfassenderes Konzept von politischer Propaganda integriert. Sommerlechner: *Stupor Mundi?,* 1999 greift zum Beispiel das Problem der Öffentlichkeit nicht auf, obwohl sie die Weltöffentlichkeit als Bühne betrachtet [S.142]. Jedenfalls lassen diese Schriften das Anliegen erkennen, „auf einen stark ausgeprägten Informationsbedarf zu reagieren" – wie Mierau: *Exkommunikation und Macht der Öffentlichkeit,* 2001 [S.54] konstatiert. Die Ableitung, „mit vollem Recht" könne von einem „propagandistisch geführten Kampf" gesprochen werden, ist jedoch weit davon entfernt, zwingend zu sein. Die Einwände von Pitz: *Papstreskript und Kaiserreskript*, 1971 [S.209ff.] stehen nach wie vor zur Debatte. Pitz kam zu dem Schluss, die anachronistische Bezeichnung Propaganda müsse „aus der mittelalterlichen Geschichte wieder entfernt werden, jedenfalls wenn man unter Propaganda mehr verstehen will als den bloßen Willen einer Person, auf die Adressaten ihrer Briefe Eindruck zu machen" [S.227]. Ein breites Spektrum der aktuelleren, äußerst disparaten Propagandaforschung bietet der vom *Centro italiano di studi sull'alto medioevo* herausgegebene Tagungsband *La propaganda politica nel basso Medioevo: atti del XXXVIII Convegno Storico Internazionale, Todi, 14–17 ottobre 2001.* Spoleto/Perugia 2002. Vgl. hier besonders den einführenden Beitrag von Miethke: *Propaganda politica nel tardo medioevo*, S.1–28, der die einschlägige Forschung und die Leitlinien des Kongresses vorstellt.

17 Vgl. dagegen etwa Mierau: *Exkommunikation und Macht der Öffentlichkeit,* 2001 [S.54], die meinte, diese Texte ließen regelmäßig das Anliegen erkennen, „irrationale Stimmungen zu produzieren". Die hiesige Darstellung ist hingegen inspiriert von den Erörterungen zu den Mechanismen der Reduktion politischer Komplexität in modernen Demokratien bei Werle/Schimank [Hrsg.]: *Gesellschaftliche Komplexität und kollektive Handlungsfähigkeit*,

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Es besteht kein Zweifel daran, dass die betreffenden publizistischen Maßnahmen beider Seiten stark von eschatologischen Spekulationen in der Tradition und Nachfolge Joachims von Fiore profitierten. Die ersten pseudo-joachimischen Textzeugen entstanden etwa um diese Zeit, es ist nur fraglich, ob sie bereits vor diesem „zweifelsohne propagandistisch gefärbten Hintergrund" verfasst wurden, wie etwa Matthias Kaup behauptet, oder ob sie nicht vielmehr selbst diesen Hintergrund abgaben.[18] Diesbezüglich vermag die schlichte Chronologie der Überlieferung keine Auskunft zu geben, da sie für den frühen ‚Pseudo-Joachim' generell unklar ist, wie bereits deutlich wurde.

Immerhin kann mit einiger Sicherheit konstatiert werden: Ungefähr zu der Zeit, als die süditalienischen Anhänger Joachims von Fiore begannen, ihre ersten Texte in seinem Namen zu produzieren, war der Konflikt zwischen dem Staufer und der Kurie gerade dabei, auf einen vorläufigen Höhepunkt zuzusteuern: Mit der zweiten Exkommunikation Friedrichs II. im März 1239 bekam diese Auseinandersetzung eine neue Qualität.[19] Die kaiserliche Kanzlei sah sich damals zu erhöhter Produktivität veranlasst, um das Abendland für Friedrichs Sache zu gewinnen.[20] Mit der päpstlichen Reaktion auf diese Umtriebe bekam der Konflikt dann die berühmte apokalyptische Tiefenschärfe, die die damit einhergehende ‚Propagandaschlacht' schließlich zum klassisch gewordenen Anwendungsfall eschatologischer Feindtypisierungen in der

---

2000 [S.308ff.]. Hier werden die Legitimationskraft von *Verfahren*, die Wirkungsmacht religiöser und politischer *Weltbilder* bzw. *Ideologien* und die Überzeugungskraft von *Expertenwissen* genannt. Religion und Ideologie, heißt es, wären „im Prinzip […] höchst wirkungsvolle Menchanismen zur Reduktion politischer Komplexität." Das Problem sei nur, dass „beide Institutionen mit der „Entzauberung der Moderne" und der „Erschöpfung utopischer Energien" für diese Funktion zunehmend ausfallen."

18 Zitat bei Kaup: *Prophetie als Propagandamedium*, 2001 [S.82].

19 Vgl. zu den „Phasen" der Auseinandersetzung vor allem Mierau: *Exkommunikation und Macht der Öffentlichkeit*, 2001 [S.55ff.] sowie erneut Dies.: *Kaiser und Papst im Mittelalter*, 2010 [S.91ff.]. In der ersten Phase, beginnend mit dem nicht angetretenen Kreuzzug 1227, sei noch weitgehend rational argumentiert worden. Seit der zweiten Exkommunikation 1239 hätte sich das grundlegend geändert – fortan sei der Konflikt von irrationalen ‚Stimmungen' gesteuert gewesen. Für die ereignisgeschichtliche Dimension der Auseinandersetzungen, speziell die Angelegenheiten, die zur zweiten Exkommunikation des Kaisers geführt hatten, vgl. nur das einschlägige Kompendium von Stürner: *Friedrich II.*, Teil 2, 2000 [bes. S.466ff.].

20 Friedrich fasste die Anrufung eines allgemeinen Konzils ins Auge, er beteuerte seine Kirchentreue und beschwor die Kardinäle, ihm gegen die päpstliche Willkür zur Seite zu stehen: MGH Const. 2, Nr.214 [S.289f.]. Vgl. dazu vor allem Becker: *Appellation vom Papst an ein allgemeines Konzil*, 1988 [S.5ff. & 31ff.]. Außerdem klagte ein kaiserlicher Rundbrief an die Fürsten der Christenheit die unfaßbare Ungerechtigkeit des Papstes an: MGH Const. 2, Nr.215 [S. 290–299]. Siehe dazu Stürner: *Friedrich II.*, Teil 2, 2000 [S.472] und vgl. noch Graefe: *Die Publizistik*, 1909 [S.17–29] und Vehse: *Die amtliche Propaganda*, 1929 [S.72ff.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Politik machen sollte: Die Erwiderung der Kurie, die Enzyklika *Ascendit de mari bestia*, mit der sich Gregor IX. unter dem Datum des 1. Juli 1239 an sämtliche Erzbischöfe, Bischöfe und Könige der abendländischen Christenheit wandte, beschwor bereits in der Eingangssequenz unmissverständlich die Präsenz einer apokalyptischen Verkörperung des Bösen herauf, und zwar das Bild des Tieres aus dem Meer in Offb 13, dessen Beschreibung sich detailgetreu an der biblischen Vorlage orientierte.[21] Diese Bestie wüte in der Gestalt eines Panthers, mit den Tatzen eines Bären und mit dem Rachen eines Löwen, und sie öffne ihr Maul, um Gott und seinen Namen zu lästern, sein Haus und die Heiligen, die im Himmel wohnen.[22] Mit seinen Klauen und eisernen Zähnen wolle dieses Tier alles zermalmen und mit seinen Füßen alles zertreten.[23] „Hört auf, Euch zu wundern", so wurde eingeschärft, dieses Untier sei

> aufgestiegen, um den Namen des Herrn von der Erde zu tilgen. Damit Ihr aber nach Eröffnung der Wahrheit seinen Lügen besser widerstehen […] könnt, so betrachtet aufmerksam Kopf, Leib und Schwanz dieses Tieres, des so genannten Kaisers Friedrich, und […] rüstet Eure unschuldigen Herzen gegen seine Listen […].[24]

21 *Ascendit de mari bestia blasphemie plena nominibus, que pedibus ursi et leonis ore deseviens ac membris formata ceteris sicut pardus, os suum in blasphemias divini nominis aperit, tabernaculum eius et sanctos qui in celis habitant similibus impetere iaculis non omittit. Hec unguibus et dentibus ferreis cuncta confringere et suis pedibus universa desiderans conculcare, ad diruendum murum catholice fidei occultos olim paravit arietes, at nunc apertas machinas instruit, Ismaelitarum ginnasia animas interimentia construit, et in tatis heretice nititur abolere, fama testante consurgit. Igitur ammirari desinite omnes, ad quos ab hac bestia contra nos edita perveniunt obloquia blasphemie, si nos omni Deo servitute subiecti detractionum sagittis impetimur, cum nec ab hiis obpropriis immunis Dominus relinquatur.* Siehe MGH *Epistulae saeculi XIII…* I, hrsg. v. Karl Rodenberg, Berlin 1883 (ND 2001), Nr.750 [S.646–654], hier nach der Ausfertigung für den Erzbischof von Reims. Ebenfalls bei Schaller [Hrsg.]: *Politische Propaganda*, 1965 [Nr.10, S.30–41]. Das Rundschreiben wurde zwischen dem 27.5. und 1.7. 1239 versendet. Siehe dazu auch Stürner: *Friedrich II.*, Teil 2, 2000 [S.473], sowie Delle Donne: *Federico II*, 2012 [S.29f.].

22 Vgl. Offb 13, 1f.: *Und ich sah: Ein Tier stieg aus dem Meer, mit zehn Hörnern und sieben Köpfen. Auf seinen Hörnern trug es zehn Diademe und auf seinen Köpfen Namen, die eine Gotteslästerung waren. Das Tier, das ich sah, glich einem Panther; seine Füße waren wie die Tatzen eines Bären und sein Maul wie das Maul eines Löwen. Und der Drache hatte ihm seine Gewalt übergeben, seinen Thron und seine große Macht.*

23 Schaller [Hrsg.]: *Politische Propaganda*, 1965 [Nr.10, S.30]: *Hec unguibus et dentibus ferreis cuncta confrigere et suis pedibus universa desiderans conculcare* […].

24 Schaller [Hrsg.]: *Politische Propaganda*, 1965 [Nr.10, S.31]: *Ammirari desinite,* […]*, qui ad perdendum de terra nomen Domini iam assurgit. Set potius ut eius resistere aperta veritate mendaciis* […]*, caput, medium et finem huius bestie Fr. dicti imperatoris diligenter inspicite,*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Die Bestie wird vorgestellt als *rex pestilentie*, als Virtuose der Falschheit (*figulus falsitatis*), Sohn der Lüge (*mandacii filius*) und falscher Fuchs.[25] Seiner Mutter, der Kirche, habe er Gutes mit Bösem vergolten und ihr wie ein Skorpion aus dem Stachel seines Schwanzes Gift eingeimpft.[26] Der Kaiser sei, so heißt es weiter, ein Drachen, und zwar *draco iste* (*clarius luce videte!*), den der Herr geschaffen habe *ad illudendum nobis.*[27] Auch die antibabylonischen Orakel aus den Büchern der Propheten Jesaja und Jeremia klingen an, wenn Friedrich als „Berg des Verderbens", „Knüppel der Gottlosen" und „Hammer der gesamten Erde" verflucht wird.[28] Es ist wohl zu vermuten, dass sich den Bischöfen im Rahmen der päpstlich verordneten Ausdeutung vor dem Klerus und dem Volk gerade anlässlich dieser Vorlagen mancher willkommene Anknüpfungspunkt bot. Die babylonische Hybris und der Verrat gegen den Herrn sowie schließlich die grausame göttliche Rache dafür – auf den Kaiser projiziert ließen sich diese zentralen Motive aus Jeremia und Jesaja gewiss blendend ausschlachten.[29]

Wie bereits deutlich wurde, hoben auch die frühen Pseudo-Joachimitica mit besonderer Vorliebe auf diese beiden alttestamentlichen Propheten ab. Es ist keineswegs klar, ab wann und in welcher Form die oben behandelten Kommentare zu Jesaja und Jeremia kursierten.[30] Dass sie – oder Teile von ihnen – Rainer von Viterbo als dem *spiritus rector* hinter den kurialen Einlassungen bereits vorlagen, kann immerhin nicht ausgeschlossen werden.[31]

---

et […] *contra ipsius dolos sinceros animos* […] *armate* …. Für die Übersetzung siehe Graefe: *Die Publizistik,* 1909 [S.30].

25 Vgl. Segl: *Die Feindbilder in der politischen Propaganda,* 1992 [S.45 mit weiteren Beispielen, auch Anm.22].

26 Segl: *Die Feindbilder in der politischen Propaganda,* 1992 [S.46]. Zitate bei Schaller [Hrsg.]: *Politische Propaganda*, 1965 [Nr.10, S.31 & 34].

27 Schaller [Hrsg.]: *Politische Propaganda Kaiser Friedrichs II. und seiner Gegner*, 1965 [S.37]. Vgl. Psalm 103, 26 [Vulg.]: *illic naves pertransibunt draco iste quem formasti ad inludendum ei.* In der abweichenden Zählung der Einheitsübersetzung Psalm 104, 26: „Dort ziehen die Schiffe dahin, auch der Leviítan, den du geformt hast, um mit ihm zu spielen."

28 Siehe Schaller [Hrsg.]: *Politische Propaganda*, 1965 [S.35]: *Videte igitur, que nobis sub pardi varietate iste monte pestifer devotionis obsequia prestitit.* Vgl. Jer 51, 25: *Nun gehe ich gegen dich vor, du Berg des Verderbens, der die ganze Erde verdarb.* Außerdem noch Schaller [Ebd., S.37]: *Set iste baculus impiorum, terre malleus universe* […]. Der *baculus impiorum* begegnet in Jes 14, 5: *Der Herr hat die Knüppel der Frevler zerbrochen, den Stock der Tyrannen.* Als *malleus universae terrae* firmiert Babylon im Zusammenhang mit der Verkündung seiner völligen Zerstörung in Jer 50, 23.

29 Ähnlich auch Segl: *Die Feindbilder,* 1992 [S.46].

30 Vgl. oben, Kapitel 2.2, sowie erneut De Fraja: *Usi politici della profezia gioachimita,* 1999 [S.385].

31 Dass *Ascendit de mari bestia* seine Handschrift trägt, gilt als gesichert. Ein bei Schneider, Fedor: *Toscanische Studien.* In: QFIAB 13, 1910. S.1–72 [S.70] gedrucktes Exzerpt aus dem Brief eines ehemaligen Mitarbeiters belegt die Autorschaft Rainers von Viterbo.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Inwiefern sich *Ascendit de mari bestia* bei diesem ‚Pseudo-Joachim' schon mittelbar oder unmittelbar bedient haben könnte, ist schwer zu sagen. Die Forschung ist in dieser Frage auffallend unentschlossen. Auf der einen Seite begegnet, wie bereits angededeutet, die Ansicht, dieser Pseudo-Joachim habe sich von der Eskalation des Konfliktes zwischen Friedrich und Gregor überhaupt erst zu seinen ersten Werken inspirieren lassen.[32] Auf der anderen Seite steht die Behauptung, diese ‚Propaganda' habe ihrerseits bereits stark von den pseudo-joachimischen Sinnstiftungsangeboten profitiert, so wie überhaupt – um mit Hans-Martin Schaller zu sprechen – „joachitische Ideen […] das Bild Friedrichs II. immer wieder auf merkwürdige Weise beeinflusst" haben.[33] Für diese These würde die Existenz von „joachitischen Kreisen an der Kurie unter Führung des Kardinals Rainer von Viterbo" sprechen, die immer wieder postuliert, jedoch nie eigentlich belegt wurde.[34] Die Wahrscheinlichkeit kurialer Kontakte mit den Protagonisten und der Semantik dieses Diskurses ist generell hoch einzuschätzen. Bereits bei Innozenz III. beginnt die Geschichte der entsprechenden Indizien – immerhin konnte diesem Papst sowohl die Kenntnis als auch die Benutzung einiger Schriften Joachims nachgewiesen werden.[35] Unter Gregor IX., der bereits als Kardinal nicht nur franziskanische Interessen vertreten, sondern wohl auch florensische Angelegenheiten berücksichtigt hatte, begegnet an der Kurie immerhin ein *Frater Ioseph, ordinis Florensis, lector et notarius pape*, dessen Spuren sich zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von *Ascendit de mari bestia* jedoch längst verloren haben.[36]

Zu Fragen der Urheberschaft der übrigen antiimperialen Enzykliken vgl. vor allem Maleczek: *La propaganda antiimperiale*, 1994 [S.299ff.] mit weiterführenden Verweisen. Zu Rainer von Viterbo vgl. auch Herde: *Ein Pamphlet der päpstlichen Kurie*, 1967 [S.497, bes. Anm.122], sowie Kamp, Norbert: *Capocci, Ranieri.* In: *Dizionario biografico degli Italiani*, Bd. 18, Rom 1975. S.608 ff. & Westenholz, Elisabeth v.: *Kardinal Rainer von Viterbo*. Heidelberg 1912.

32 So argumentiert Kaup: *Prophetie als Propagandamedium*, 2001 [z.B. S.83]: „Sicher ist, dass diese Rhetorik zündete und viele Gefolgsleute fand, wobei die joachitischen Texte als die auf lange Sicht wirkungsgeschichtlich bedeutungsvollsten einzustufen sind."

33 Schaller: *Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen*, 1982 [S.308]. Vgl. etwa auch Stürner: *Friedrich II*., Teil 2, 2000 [S.474].

34 Zitat bei Schaller: *Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen,* 1982 [S.314]. Zu möglichen ‚joachitischen' Einflüssen auf Rainer von Viterbo vgl. Westenholz: *Kardinal Rainer von Viterbo*, 1912 [S.130f.].

35 Vgl. nur Egger: *Joachim von Fiore, Rainer von Ponza und die römische Kurie,* 2001 und Ders.: *A Theologian at Work*, 1999. Ebenfalls Robb: *Did Innocent III Personally Condemn Joachim*, 1993.

36 Siehe De Fraja: *Usi politici della profezia gioachimita,* 1999 [S.390f., mit Belegen in Anm.42ff.]. Sie konzediert zwar, „non sappiamo che genere di contatti personali tenesse Ugolino con i monaci calabresi […]", aber es könne immerhin plausibel gemutmaßt

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

In der Gestalt dieser Enzyklika führte die päpstliche Kanzlei jedenfalls den verschärften apokalyptischen Duktus in die öffentliche Auseinandersetzung mit dem Kaiser ein, der die schriftlich geführte Kontroverse zwischen den beiden Gewalten für die Zukunft nachhaltig prägen sollte.[37] Die kaiserliche Kanzlei hatte offenbar keine Schwierigkeiten, die neue Tonlage umgehend aufzugreifen. Die Qualität des aus verschiedenen Perspektiven verhandelten Deutungsangebotes, das diesen Konflikt zum Aufeinanderprallen zweier überzeitlicher Gewalten und zum finalen Kampf zwischen den Streitern Gottes und ihrer satanischen Gegenmacht stilisierte, scheint dabei nie zur Debatte gestanden zu haben. Weder im Zentrum noch in der publizistischen Peripherie dieser so genannten ‚Propagandaschlacht' wurden Stimmen laut, die das Anliegen erkennen ließen, die zugrundeliegende Semantik gezielt zu entschärfen oder gar fundamental in Frage zu stellen. Gregors Nachfolger auf dem Papstthron ist in der Forschung zwar dafür bekannt, eschatologisch angespannten Tonarten und Argumenten gegenüber ein etwas reservierteres Verhältnis gepflegt zu haben. Trotzdem hat auch Innozenz IV. auf den Einsatz apokalyptisch zugespitzter Motive in der propagandistischen Auseinandersetzung mit Friedrich II. nicht verzichtet. Der Staufer begegnet auch unter diesem Papst als *membrum diaboli, sathane minister et infelix prenuntius Antichristi.*[38]

Wie viel innere Distanz die Protagonisten dieser Auseinandersetzung zu den in ihrem Namen publizierten Verlautbarungen gehabt haben, entzieht sich unserer Kenntnis.[39] Dass sowohl Gregor IX. als auch Friedrich II. vom nahen

werden, dass er unter Honorius III. manche Gefälligkeit für den kleinen Orden erwirkt haben könnte und dass er schließlich nicht ganz unbeteiligt gewesen sei an dessen Entscheidung, besagten Joseph mit einer delikaten Mission zu betrauen, als er ihn 1220 aufforderte, Dominikus bei seiner Predigttätigkeit zu unterstützen. Vgl. auch Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica,* 2006 [S.271], der diesbezügliche Zweifel anmeldet. De Fraja: *Usi politici della profezia gioachimita,* 1999 [S.390–94] trägt jedenfalls die Hinweise zur Karriere des Florenser-Mönches zusammen: Als Notar der päpstlichen Kanzlei begegnet er erstmals 1233, nach 1235 verliert sich allerdings seine Spur.

37 Vgl. nur Stürner: *Friedrich II.*, Teil 2, 2000 [S.474].

38 MGH: Epp. saec. XIII 2, Nr.456 [S.328]. Das Schreiben vom November 1247 beauftragt einen Kardinallegaten mit der Kreuzzugspredigt gegen Friedrich in Deutschland. Die vermeintliche Nüchternheit dieses Papstes in Bezug auf apokalyptische ‚Stimmungsmache' betonen übereinstimmend Schaller: *Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen*, 1982 und Segl: *Die Feindbilder,* 1992 [S.67].

39 Sowohl auf der Seite des Kaisers als auch auf der Seite Gregors IX. lassen sich immerhin Belege für den Glauben an ein nahes Ende der Welt mobilisieren. Siehe die Verweise bei Schaller: *Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen*, 1982 [S.306 & f.], der betonte, besonders für die geistesgeschichtliche Beurteilung Friedrichs II., der in so vieler Hinsicht als das Muster eines aufgeklärten und rationalistischen Herrschers gelte, seien die Hinweise auf apokalyptische Naherwartungen „nicht unwichtig", denn damit

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Ende der Welt durchaus überzeugt gewesen sein könnten oder sich zumindest entsprechend geäußert haben, und zwar schon lange vor und ganz und gar jenseits der Eskalation ihres politischen Gegensatzes, lässt sich durchaus belegen[40], aber daraus folgt nichts für die Glaubwürdigkeit der apokalyptischen Pragmatik in ihren öffentlichen politischen Gesten. Vor der direkten Frage, inwiefern an die Inhalte dieser Endzeit-Rhetorik überhaupt ‚geglaubt' wurde, und wenn ja von wem, hat die Forschung also gerechterweise zu kapitulieren.[41] Unterschwellig besteht bezüglich dieses unbequemen Problems durchaus ein weitgehender Konsens. Das zumindest legt die praktische Verbreitung des Propaganda-Begriffes in der entsprechenden Literatur nahe.[42] Denn auch wenn beide Konzepte in dieser Eigenschaft kaum definitorisch verdichtet werden: Der Gegensatz von ‚Propaganda' und ‚eschatologischer Überzeugung' ist in dieser Hinsicht als die übergeordnete und strukturierende Leitdifferenz fest etabliert.[43] Entweder drückten sich demnach in den betreffenden Textzeugen reale Befindlichkeiten und Überzeugungen hinsichtlich nahe bevorstehender apokalyptischer Kümmernisse und post-apokalyptischer Segnungen aus, oder die eschatologischen Kategorien wurden instrumentalisiert, um ebendiese Befindlichkeiten und Überzeugungen zu aktivieren bzw. zu intensivieren. Es wird letztlich dahingestellt bleiben müssen, ob den prominenten Protagonisten dieser Auseinandersetzung bezüglich der in ihrem Namen publizierten Verlautbarungen das erhabene und nüchterne Kalkül unterstellt werden darf, welches in der konnotativen Umgebung des ‚Propaganda'-Begriffes mitschwingt. Spätestens der etwaige ‚propagandistische' Mehrwert der apokalyptischen

positioniere er sich „im Lager der christlichen Theologen, die das ganze 13. Jahrhundert hindurch gegen die averroistische Lehre von der ewig-unbegrenzten Weltdauer dafür eintraten, dass die Welt durch Schöpfung und Jüngstes Gericht begrenzt sei." Hinzu kommt, dass der Staufer mit eschatologischen Hoffnungen und Ängsten konfrontiert war, die seine konkrete Person betrafen, und die er in seiner politischen Korrespondenz auch aufgriff. Vgl. dazu auch weiter unten, die Darstellung mit Anm.50. Papst Gregor IX. schrieb seinerseits im August 1233: *cum simus* (*nos*)*, in quos fines seculorum secundum apostolum devenerunt*. Siehe HB 4, 1861 [S.446].

40 Dies bestätigt indirekt auch Segl: *Die Feindbilder,* 1992 [S.62f.] unter Berufung auf die bei Schaller: *Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen*, 1982 versammelten Belege.

41 Dieselbe Frage stellt sich natürlich auch im Bezug auf die pseudo-joachimischen Prophetien und Prophetienkommentare, vgl. nur Kaup: *Prophetie als Propagandamedium*, 2001 [hier bes. S.83].

42 Um nur ein besonders aktuelles Beispiel zu nennen, sei auf Delle Donne: *Federico II*, 2012 [u.a. S.31] verwiesen, der sich mit großer Selbstverständlichkeit auf das Konzept eines „lotta propagandistica" beruft.

43 Selten allerdings so augenfällig wie im Titel des Aufsatzes von Mazzanti: *Gregorio IX e la pubblicistica apocalittico-escatologia: convinzione esistenziale o propaganda politica?*, 2002.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Idole und Feindbilder, auf die sich die offizielle politische Kommunikation in dem besagten Schrifttum berief, kann sich ausschließlich über deren Vermögen vermittelt haben, konsensfähige Urteile zu mobilisieren.

In den publizistischen Zentren dieser Auseinandersetzung zwischen *imperium* und *sacerdotium* wurde genau dieses Potential offenbar gleichermaßen genutzt und befördert. Sicher ist, dass die apokalyptischen Idole und Feindbilder den Autoren auf beiden Seiten für ihre Zwecke hinreichend geeignet und gefragt schienen. Insofern spricht die angestrebte und wohl auch erfolgreiche politische Instrumentalisierung der apokalyptischen Deutungsmuster und Redeweisen jedenfalls dafür, dass diese an der kulturellen Konstruktion der zeitgenössischen ‚Wirklichkeit' nicht unmaßgeblich beteiligt waren.[44] Das belegt auch die genreübergreifende Präsenz des apokalyptischen Erwählungsnarrativs, auch jenseits der schriftlich geführten Auseinandersetzung zwischen den beiden Universalgewalten. Man vergegenwärtige sich an dieser Stelle nur Gregors IX. Dichtung für Franz von Assisi *Caput draconis ultimum.*[45] Im Einklang mit der von Joachim von Fiore abgeleiteten Tradition flossen hier Betrachtungen über das siebte und letzte Haupt des apokalyptischen Drachen ein, und zwar in der Gestalt des Kaisers und der von diesem gegen das Gottesvolk losgetretenen Verfolgung. Wie schnell sich übrigens das konkrete Motiv der Deutung von Offb 13 auf Friedrich II. in den Kanon anerkannter Exegeseangebote einschrieb, bezeugt der norddeutsche Minorit Alexander, der dieses um 1250 bereits „wie selbstverständlich"[46] in seinem Apokalypsenkommentar aufgriff.[47]

---

44 Vgl. zum Beispiel auch die beiläufig formulierte Behauptung bei McGinn: *Antichrist*, 2000 [S.154]: „This polemical clash of pamphlets succeeded in making Frederick more of an Antichrist than any ruler since Nero."

45 Gedruckt bei Dreves, Guido M.: *Analecta hymnica medii aevi* 9, 1890. Nr. 215 [S.161f.]. Auch die Gregor IX. zugeschriebene Klage der Jungfrau Maria *Flete, fideles animae* (Dreves: *Analecta hymnica medii aevi* 20, 1895. Nr.198 [S.155f.]) schlägt zur Charakterisierung der Feinde Christi besagte Töne an. Vgl. dazu Schaller: *Die Antwort Gregors IX.*, (1954/55) 1993 [S.209]. Ob diese lyrischen Einlassungen authentisch sind, konnte bisher nicht final geklärt werden. Zweifel machte geltend Lerner: *Frederick II., Alive, Aloft, and Allayed*, 1988 [S.360, Anm.3]. Vgl. dazu auch Accrocca: *Un ribelle tranquillo*, 2009 [S.254], der einen Einfluss der beiden pseudo-joachimischen Kommentare zu Jesaja und Jeremia auf Gregors *Caput draconis* in Erwägung zieht. Er hält dafür, dass der Hymnus „ha indubbiamente influito sull' identificatione di Federico con la settima testa del drago, ormai esplicita nel *Super Isaiam* che, sotto questo aspetto, rappresenta un progresso rispetto al *Super Hieremiam.*"

46 Schaller: *Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen*, 1982 [S.312].

47 Vgl. dazu vor allem Schmolinsky: *Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita*, 1991 [S.123], die bemerkt, hier lasse sich Alexanders „franziskanisch-joachitischer Einfluss unmittelbar greifen". Gleichzeitig sei Alexander kein subversiver Denker gewesen. Die Grenzen dieses franziskanisch-joachitischen Einflusses bringt sie folgendermaßen auf

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Auch die Tatsache, dass die kaiserliche Seite sofort imstande war, sich dem neuen päpstlichen Argumentationsstil ‚anzupassen', zeugt von der Anschluss- und Durchsetzungsfähigkeit der Interpretationsmuster, von denen diese apokalyptische Krisenrhetorik profitierte.[48] In der Umgebung des Kaisers müssen eschatologische Naherwartungen stets geläufig gewesen sein und ebenso das ‚Sprachspiel', in dem sie sich artikulierten – und zwar nicht zuletzt im Bezug auf seine eigene Person. Wie sehr Friedrich II. besonders bezüglich der Kreuzzugsthematik, die ihn bekanntlich wie keinen zweiten Herrscher vereinnahmte, mit eschatologischen Erwartungen in Verbindung gebracht wurde, ist in den zeitgenössischen Quellen eindrücklich belegt.[49] In seiner politischen Korrespondenz griff der Staufer außerdem auch von sich aus eschatologisch-apokalyptische und messianische Motive auf. Bereits zwischen dem ersten (missglückten) Kreuzzugsaufbruch 1227 und der schließlich erfolgreichen Wiedergewinnung Jerusalems 1229 lässt sich deren Instrumentalisierung in seiner offiziellen Kommunikation beobachten, genauer gesagt also schon kurz *nach* der ersten Exkommunikation durch Gregor IX., aber eben noch lange *vor* der apokalyptischen Aufladung und semantischen Eskalation des Konflikts.[50]

Diese Eskalation war es, die schließlich auch dem Motiv des antichristlichen Papstes zum Durchbruch in der politischen Kommunikation verhalf, und zwar mit der kaiserlichen Antwort auf *Ascendit de mari bestia.* Noch im Juli 1239, also keinen Monat nach der kurialen Vorlage, reagierte die kaiserliche Kanzlei mit *In exordio nascentis mundi*, und es ist dieses Schreiben, dem die Überlieferung die erste konkrete Identifikation eines gegenwärtig amtierenden Inhabers des apostolischen Stuhles mit der Gestalt des finalen Widersachers

---

den Punkt: Er wurde nicht zum Propheten eines nahe bevorstehenden Endes der Kirche in ihrer geschichtlichen Erscheinung, „und er wandelte sich auch nicht zu einem Papst und Klerus feindlich gesonnenen Joachiten" [ebd.]. Er beabsichtigte nie, den Rahmen dessen zu überschreiten, was zu wissen erlaubt und geboten war. In diesem Rahmen muss sich also seiner Einschätzung nach die Deutung der *bestiae* aus Offb. 13 & 20 auf Friedrich II. bewegt haben.

48 Stürner: *Friedrich II.*, Teil 2, 2000 [S.475] wählte diese Formulierung: „Die kaiserliche Seite passte sich […] sofort dem neuen päpstlichen Argumentationsstil an."

49 Bereits anlässlich seiner Königskrönung in Aachen 1215 nahm Friedrich öffentlich das Kreuz, und eine zweite öffentliche Kreuznahme erfolgte 1220 im Zusammenhang mit der Kaiserkrönung. Das wiederholte Kreuzzugsgelübde dürfte bereits für eine Zunahme des Interesses an der Endkaiserweissagung bei den Zeitgenossen geführt haben, bei denen dadurch eine entsprechende Erwartungshaltung evoziert wurde. Vgl. für Belege vor allem Möhring: *Der Weltkaiser der Endzeit,* 2000 [S.321ff.]. Einschlägig für das Thema ‚Friedrich und der Kreuzzug' sind u.a. Hechelhammer: *Kreuzzug und Herrschaft unter Friedrich II.*, 2004. Sowie Hiestand: *Friedrich II. und der Kreuzzug*, 1996. Ebenfalls Stürner: *Kreuzzugsgelübde und Herrschaftssicherung*, 1991.

50 Vgl. vor allem Hechelhammer: *Zur Verwendung eschatologischer Motive*, 2002 [hier S.242].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

verdankt – jenes „großen Drachen nämlich, der alle Welt verführt" (Offb 12,9). Das Schreiben richtete sich an die Kardinäle, wurde aber offenbar auch als Flugschrift verbreitet.[51] Der religiösen Krisenmetaphorik des Papstes setzte Friedrich zunächst die Beschwörung der von der göttlichen Vorsehung eingerichteten Harmonie zwischen *sacerdotium* und *imperium* entgegen:

> Zu Beginn der Weltentstehung hat Gottes […] Fürsorge […] an die Feste des Himmels zwei Lichter gesetzt, ein größeres, und ein kleineres: das größere, damit es den Tag, das kleinere, damit es die Nacht regiere. […] Ebenso hat dieselbe ewige Vorsehung auf der Feste der Erde zwei Herrschaften haben wollen: das Priestertum nämlich und das Kaisertum; das eine zum Schutz, das andere zum Trutz, damit der Mensch […] durch zwei Zäume gezügelt und so der Friede für den Erdkreis […] gestiftet würde.[52]

Diese einträchtige Ordnung sei nun auf das Dringlichste bedroht durch den gegenwärtigen Papst, den „römischen Priester unserer Tage", den „Pharisäer, gesalbt mit dem Öle der Bosheit", der „auf dem Lehrstuhl der verkehrten Lehre

51 Die wissenschaftliche Kontroverse über das Verhältnis der beiden Fassungen ist angedeutet bei Segl: *Die Feindbilder*, 1992 [S.46, mit Anm.27]. Siehe *Regesta Imperii* V, Nr. 2454 & 2455. Hier nach dem Textlaut der Quellensammlung HB 5, S.348–351 in der Edition bei Schaller: *Politische Propaganda,* 1965 [Nr.11, S.41–43]. Da das Schreiben auch in der Briefsammlung des Petrus de Vinea überliefert ist, gilt er als Autor. Zu dieser außerordentlich bedeutsamen Briefsammlung vgl. besonders Schaller: *Zur Entstehung der sogenannten Briefsammlung des Petrus de Vinea*, 1956. Sowie Ders.: *Die Briefsammlung des Petrus de Vinea*, 1993. Petrus de Vinea war um 1200 in Capua geboren worden, hatte vermutlich in Bologna studiert, bevor er in den 1220er Jahren am Hof des Kaisers auftauchte, wo er verschiedene angesehene Ämter bekleidete (*magne imperialis curie iudex, imperialis aule protonotarius et regni Sicilie logotheta*). Siehe Herde: *Friedrich II. und das Papsttum*, 2008 [S.55]. Zur Person und ihrer Funktion als „one of the emperor's most important diplomats and […] a kind of ‚prime minister'" siehe auch Ders: *Literary Activities of the Imperial and Papal Chanceries,* 1994 [S.230f.]. Ebenfalls Schaller: *Petrus de Vinea.* In: LMA 6, 1993. Sp.1987f. Die angekündigte kritische Edition der Briefsammlung im Rahmen der MGH, die ursprünglich in Schallers Händen lag, ist m.W. noch nicht erschienen. Siehe http://www.mgh.de/das-institut/editionsvorhaben/ (letzter Zugriff am 21.01.2017). Bisher liegt nur das von Schaller 2002 herausgegebene Handschriftenverzeichnis vor (MGH, Hilfsmittel 18). Die letzte Edition stammt aus dem 18. Jahrhundert: *Petri de Vineis iudicis aulici et cancellarii Friderici II. Imp. Epistolarum.* […] 2 Bde. Ed. Joh. Rudolphus Iselius. Basel 1740 (Nachdruck 1991 mit einem Vorwort von Hans Martin Schaller).

52 Schaller: *Politische Propaganda,* 1965 [Nr.11, S.41]. Hier zitiert nach der Übersetzung bei Heinisch, Klaus J. [Hrsg.]: *Kaiser Friedrich II. in Briefen und Berichten seiner Zeit.* Darmstadt 1968. S.424–427 [S.424].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

sitzt".[53] Dieser Papst „allein dem Namen nach" (*solo nomine papa*) habe sich angemaßt, Friedrich als das aus dem Meer aufsteigende Tier zu bezeichnen, wo er doch selbst ebendiese Bestie sei, von der es in der Schrift heiße:

> Es ging heraus ein anderes Pferd, ein rotes, aus dem Meer, und der darauf saß, nahm den Frieden von der Erde […].[54]

Es handelt sich um ein Zitat aus Offb 6, 4 – allerdings eigenmächtig erweitert um die dort nicht auftauchende Kennzeichnung *de mari*.[55] Was den Autor hier bewegt haben könnte, ist zwar im Prinzip klar, weil er ja den Vorwurf, auf den er reagiert, zuvor in Erinnerung ruft. Aber besagtes *equus rufus* steht in keinem offensichtlichen Bezug zu dem Tier, auf das *Ascendit de mari bestia* anspielt.

Diese gelegentlich begegnende ‚Willkür' im Umgang mit den apokalyptischen Zeichenträgern spricht für eine gewisse Arbitrarität derselben. Die gleiche eigentümliche Bedenkenlosigkeit ist ebenso charakteristisch für die Invektiven der Gegenseite. So reicht etwa das Spektrum der Bezeichnungen für den Kaiser von *iste*, *qui gaudet se nominari preambulum Antichristi* bis zum *draconis antiqui vicarius* und steigert sich schließlich zum Satan selbst.[56] Diese Beobachtung veranlasste Giuseppe Mazzanti zu der Diagnose, „in queste lettere tutto si riduceva alla strumentalizzazione."[57]

Die apokalyptischen Mythologeme waren wahrscheinlich tatsächlich einigermaßen beliebig im Verhältnis zu den semantischen Assoziationen, die sie im Rahmen ihrer zeitgeschichtlichen Aktualisierung freisetzten. Diese vermeintliche Beliebigkeit dürfte die prinzipielle Plausibilität und die Suggestivkraft der

---

53 Schaller: *Politische Propaganda,* 1965 [Nr.11, S.41]: *Sed sedens in cathedra perversi dogmatis phariseus unctus oleo nequitie, pre particibus suis, nostri temporis Romanus pontifex quod de celestis ordinis emulatione descendit, evacuare nititur.*

54 Ebd.: *Scripsit enim solo nomine papa nos bestiam ascendentem de mari, plenam nominibus blasphemie, pardique varietatibus circumscriptam. Et nos ipsum beluam illam asserimus, de qua legitur: exibat alius equus rufus de mari, et qui sedebat super eum, sumebat pacem de terra, ut viventes invicem se interficiant.* Im Text zitiert nach der Übersetzung bei Heinisch [Hrsg.]: *Kaiser Friedrich II.,* 1968 [S.424].

55 Schaller: *Politische Propaganda,* 1965 [Nr.11, S.42]: *Et nos ipsum beluam illam asserimus, de qua legitur: « Exibat alius equus rufus de mari, et qui sedebat super eum, sumebat pacem de terra* […]. » Offb 6, 4 liest sich nach der Vulgata folgendermaßen: […] *et exivit alius equus rufus et qui sedebat super illum datum est ei ut sumeret pacem de terra et ut invicem se interficiant* […].

56 Siehe Mazzanti: *Gregorio IX e la pubblicistica apocalittico-escatologia*, 2002 [S.256, mit Anm.44].

57 Bei Mazzanti: *Gregorio IX e la pubblicistica apocalittico-escatologia,* 2002 [S.258] heißt es folgendermaßen: „L'identificazione multipla dell'imperatore rende manifesto che in queste lettere tutto si riduceva alla strumentalizzazione."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

jeweiligen Botschaft jedoch keinesfalls geschmälert haben. Wahrscheinlich fungiert die ‚Apokalyptik' in diesen Quellen gar nicht als *Botschaft*, sondern als *Medium*, indem sie einen kombinatorischen Spielraum für gesellschaftlich relevante und erfolgreiche Kommunikation eröffnete. Es bietet sich an, dafür auf Niklas Luhmanns Theorie der Erfolgsmedien zurückzugreifen, besser bekannt als ‚symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien', welche an sich keine Information übertragen, aber das Zustandekommen und den Fortgang der Kommunikation vereinfachen und wahrscheinlich machen, indem sie die Kommunikation ihrem jeweiligen Schematismus unterwerfen und so auf weniger komplexe Grundlagen stellen.[58] Der systemspezifische Code, der die betreffende Kommunikation als systemzugehörig erkennbar und anschlussfähig macht, wäre in diesem Fall der apokalyptische Dualismus von Gut und Böse. Aus dieser Perspektive wäre die möglichst wertfreie Rede von einer ‚Instrumentalisierung' des apokalyptischen Zeicheninventars neu zu prüfen – und zwar im Sinne der nüchternen Feststellung, dass dieses Inventar als Kommunikationsmedium aufgegriffen wurde, um sich innerhalb des dualistischen Paradigmas der apokalyptischen Meistererzählung auf der richtigen Seite zu behaupten.[59]

Das kaiserliche Schreiben vom Sommer 1239 kennzeichnet den Papst als *pater discordiarum* und *procurator desolationis*, auch als *falsus vicarius Christi*. Die Vorwürfe sind Legion.[60] Und schließlich – damit wir seine eigenen Worte *recto senso interpretemur*:

> […] er selbst ist der große Drache, der den ganzen Erdkreis verführt hat, der Antichrist, dessen Vorläufer Wir nach seinen Worten sein sollen; er selbst ist ein anderer Balaam, mit Geld gedungen, damit er uns verfluche, ein Fürst unter den Fürsten der Finsternis, die die Weissagungen missbraucht haben. Er ist der Engel, der aus dem Abgrund hervorspringt, der

58 Luhmann sprach von drei Typen der ‚medialen Vorsorge', die das Zustandekommen und die Aufrechterhaltung der Kommunikation sichern: Die *Sprache,* die *Verbreitungsmedien* und die *Erfolgsmedien,* besser bekannt unter dem Namen „symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien". Siehe Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft.* Frankfurt a.M. 1997 [S.194, 201]. Gesellschaftlich relevante Kommunikation läuft ihm zufolge typischerweise über solche Erfolgsmedien ab.

59 Vgl. auch Nagels Rede von der dualistischen Polarisierung der *apokalyptischen Metasemantik*, oben, Kapitel 1., mit Anm.73.

60 Vgl. die Zusammenstellung der Belege bei Segl: *Die Feindbilder in der politischen Propaganda,* 1992 [S.48].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

> die Schalen voller Bitterkeit hält, auf dass er dem Meere und dem Lande schade.[61]

Den in *Ascendit de mari bestia* gegen Friedrich erhobenen Vorwurf, er ließe sich gern als Vorläufer des Antichrist bezeichnen, greift der Text also ganz offensiv auf, und diese Strategie gipfelt schließlich in der skandalösen Enthüllung, der Papst sei *ipse draco magnus, qui seduxit universum orbem* und der *Antichristus.*[62] Nach dem bereits erwähnten feuerroten Pferd wird später auch der ‚Engel des Abgrunds' zur Charakterisierung Gregors IX. aufgegriffen.[63] Erneut lässt sich an dieser Passage die gerade betonte Kombinationsfreudigkeit im Umgang mit den apokalyptischen Zeichenträgern beobachten, denn der *draco magnus* taucht in der Offenbarung an prominenter Stelle auf, aber nicht als der Antichrist, sondern als die umfassende böse Macht im Hintergrund, die *alte Schlange, die Teufel oder Satan heißt und die ganze Welt verführt*. Es ist dieser Drache, der das Tier aus dem Meer heraufbeschwört und ihm *seinen Thron und seine große Macht* gibt.[64] Dabei handelt es sich von der äußeren Erscheinung dieses Tieres her zwar um ein belebtes Spiegelbild des Drachen, aber die beiden werden trotzdem klar unterschieden, in dieser Hinsicht ist der biblische Text unmissverständlich. Wie bereits deutlich wurde, hatten die kurialen Verlautbarungen in *Ascendit de mari bestia* bei diesem Tier angeschlossen, das den traditionellen Exegese-Angeboten stets als Antichrist galt und als dessen Vorläufer Friedrich in dem Schreiben diffamiert wurde: […] *iste qui gaudet se nominari preambulum Antichristi.*[65] In dem kaiserlichen Entschluss, den Papst nun gar als ‚jenen großen Drachen' zu bezeichnen, ‚der die ganze Welt verführt', steckt wahrscheinlich keine besondere inhaltliche Pointe außer

---

61 Heinisch [Hrsg.]: *Kaiser Friedrich II*., 1968 [S.425]. Siehe Schaller: *Politische Propaganda,* 1965 [Nr.11, S.42]: […] *ipse draco magnus, qui seduxit universum orbem, Antichristus est, cujus nos dixit esse preambulum: et alter Balaam* […], *et princeps per principes tenebrarum, qui abusi sunt prophetiis. Hic est angelus prosiliens de abysso, habens phyalas plenas amaritudine, ut mari et terre noceat.*

62 Siehe Anm.61.

63 Offb 9, 11 [Vulg]: *et habebant super se regem angelum abyssi cui nomen hebraice Abaddon graece autem Apollyon et latine habet nomen Exterminans*.

64 Offb 12, 9 [Vulg]: […] *ille magnus serpens antiquus qui vocatur Diabolus et Satanas qui seducit universum orbem* […]. Offb 13, 1f.: *Ein Tier stieg aus dem Meer, mit zehn Hörnern und sieben Köpfen. Auf seinen Hörnern trug es zehn Diademe und auf seinen Köpfen Namen, die eine Gotteslästerung waren. Das Tier, das ich sah, glich einem Panther; seine Füße waren wie die Tatzen eines Bären und sein Maul wie das Maul eines Löwen. Und der Drache hatte ihm seine Gewalt übergeben, seinen Thron und seine große Macht.*

65 Schaller: *Politische Propaganda*, 1965 [S.40].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

vielleicht dem unspezifischen Bestreben, die Rigorosität der kurialen Spitzen noch zu übertreffen.

Jedenfalls liegt mit diesem Rundschreiben *In exordio nascentis mundi* vom Sommer 1239 die früheste vollkommen *eindeutige* und sicher *datierbare* Schmähung eines *amtierenden* Papstes als Antichrist im 13. Jahrhundert vor. Damit hat die Überlieferung einen Punkt erreicht, an dem die prinzipielle Vorstellung, dass der finale Widersacher dereinst den apostolischen Stuhl innehaben werde, den Filter einer übergreifenden sozialen Aneignung bereits erfolgreich passiert hatte – und zwar noch deutlich *bevor* sich die ersten Belege für die franziskanische Joachim-Aneignung aufbringen lassen, die in der Forschung so beharrlich für die damalige Konjunktur der narrativen Apokalypse-Vereinnahmung verantwortlich gemacht wird.[66]

Soweit ich sehe, erhob Friedrich diesen Vorwurf kein weiteres Mal in dieser Deutlichkeit. Die kaiserlichen Verlautbarungen zogen es vor, der päpstlichen Propaganda das apokalyptische Idol des Endkaisers entgegenzusetzen. Der Vorwurf, Friedrich ließe sich gern als Vorläufer des Antichrist bezeichnen, bezieht sich eventuell bereits auf genau diesen Vorstellungskomplex, der in der Umgebung Friedrichs II. zweifelsohne eine gewisse Rolle spielte. Hinter die düsteren Vorgaben von *Ascendit de mari bestia* ging die Tonart der Auseinandersetzung, die hier nicht im Detail nachgezeichnet werden soll, jedenfalls nicht mehr zurück. Der apokalyptische Duktus wurde beibehalten und die entsprechenden Deutungen des Konflikts rückten zunehmend in den Vordergrund.[67]

Das Rundschreiben *Collegerunt pontifices et pharisei,* das der Kaiserhof wahrscheinlich im Sommer 1240 gegen Gregor IX. publizierte, um den in Angriff genommenen Feldzug gegen Rom und den Kirchenstaat zu rechtfertigen, ist ebenfalls ganz diesem Stil verpflichtet.[68] Auch wenn er hier nicht verbaliter

66 Vgl. dazu oben, Kapitel 2.1. Salimbenes Ordenschronik bezeugt den ersten franziskanischen Kontakt mit dem Nachlass Joachims von Fiore erst für die Mitte der 1240er Jahre.

67 Es kann in diesem Rahmen nicht in Angriff genommen werden, die einzelnen Stadien der Auseinandersetzung Friedrichs II. mit dem Papsttum erneut nachzuzeichnen. Dies haben frühere Arbeiten bereits umfassend geleistet, darunter das heute in der deutschen Forschung wohl prominenteste Werk von Stürner: *Friedrich II.*, 2000. Eine nach wie vor nützliche und kurz gehaltene Gesamtwertung der Politik des Kaisers lieferte Baethgen: *Kaiser Friedrich II. 1194–1250*, (1966) 1982.

68 *Collegerunt pontifices et pharisei consilium unum, et adversus principem et Romanorum imperatorem convenerunt. Quid facimus?, iniquunt; quia hic homo de hostibus sic triumphat, si sic ipsum dimittimus, omnem sibi subiiciet gloriam Lombardorum, et more Cesareo veniens non tardabit, ut posse nobis et locum auferat, et destruat gentem nostram.* Text bei Schaller: *Politische Propaganda*, 1965 [Nr. 13, S.44–47]. Zur Rechtfertigung der Bezeichnung ‚offener Brief' vgl. Schaller: *Die Antwort Gregors IX.*, 1954/55 [S.143]. Hier werden die offenen Fragen hinsichtlich der korrekten Datierung und der Stellung des Schreibens

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

als Antichrist begegnet, bewegen sich die Invektiven gegen den Papst deutlich in der semantischen Umgebung des finalen Widersachers. Die Vorwürfe richten sich gegen den als taube Natter (*aspis surda*) und räuberischen Wolf (*lupus rapax*) geächteten *sacerdos malus.*[69] Bezeichnungen wie ‚Freund der Spaltung', ‚Haupt und Stifter des Ärgernisses und der List' und schließlich ‚Blutmensch' rufen entsprechende Assoziationen ab. Spätestens bei der Bezeichnung *Herodes impie* ist der um den Antchrist gruppierte Vorstellungskreis dann endgültig erreicht.[70] Wie bereits deutlich wurde, galt Herodes schon dem authentischen Joachim von Fiore als erstes Haupt des apokalyptischen Drachen.[71] In der pseudonymen Joachim-Tradition erfreute sich dieser Platzhalter für die Verkörperungen des Bösen in eschatologischer Perspektive zunehmender Beliebtheit.[72]

Insgesamt sollte der Einfluss der ideengeschichtlichen Strömung, die sich wenig später in den ersten pseudo-joachimischen Werken niederschlagen sollte, an dieser Stelle nicht unterschätzt werden. Es spricht manches dafür, dass ‚Pseudo-Joachims' intellektuelles Umfeld diesen Diskurs nicht nur mittelbar geprägt und mit apokalyptischen Perspektiven angereichert hat, sondern dass sich bereits diese amtlichen Kundgebungen in kaiserlicher und päpstlicher Sache bei den semantischen Angeboten bedienten, die in diesen Kreisen

---

innerhalb der propagandistischen Auseinandersetzung erörtert. Das Schreiben nimmt eine geradezu zentrale Stellung in der Überlieferung ein, weil es in fast allen Redaktionen die Briefsammlung des Petrus de Vinea eröffnet und vielfach noch dadurch hervorgehoben wird, dass es als *Querimonia Friderici imperatoris* in den Titeln der Hss. gesondert erwähnt und von den folgenden Briefen getrennt wird. Außerdem begegne, so Schaller: *Die Antwort Gregors IX.,* 1954/55 [S.141], kein Stück der Petrus de Vinea-Sammlung so häufig auch im Kontext ganz anderer Briefsammlungen. Schallers Aufsatz enthält ebenfalls eine Edition der vermeintlichen Antwort Gregors IX. *Convenerunt in unum:* Schaller: *Die Antwort Gregors IX.*, 1954/55 [S.160–65]. Delle Donne: *Federico II*, 2012 [S.31] sieht in diesem Schreiben auch eine „tecnica nuova" am Werk, und zwar „[…] parodistica, che, rovesciando le posizioni, destabilizza l'avversario." ‚Parodiert' werde der Bericht aus dem Evangelium nach Johannes, in dem der Tod Christi beschlossen wird (Joh 11, 48).

69 Siehe Schaller: *Politische Propaganda,* 1965 [S.47]: *Ploret igitur mater Ecclesia quod pastor gregis dominici factus est lus rapax.* […] *Crassum quidem de grege comedens, confractum non alligat et dissolutum ad ropria non reducit, sed velut amator schismatis, caput et author scandali, pater doli* […]. *Sed dolose vulpis astutia nunquam in hoc fallet ingenium venatoris.* […] *Tu vero, tanquam vir sanguinum, ad hoc solum invigilas nut facts atrage, viventium sanguis innoxius effundatur, et de te, sacerdos male,* […].

70 Siehe Schaller: *Politische Propaganda,* 1965 [S.47]: *Tu autem hostis, Herodes impie, illuc ire times* […].

71 Sein Apokalypsenkommentar stellt Herodes als Vorsteher der *synagoga sathane* vor: Siehe *Expositio, pars IV*., fol.158. Vgl. dazu ebenfalls Wannenmacher: *Hermeneutik der Heilsgeschichte,* 2005 [S.187.

72 Vgl. nur oben, Kapitel 2.2, mit Anm.164.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

prozessiert wurden. Dafür spricht auch die „merkwürdige eschatologische, pseudo-joachitisch gefärbte Drohung“[73], mit der das letztgenannte Schreiben endet: Unser stärkster Löwe, der noch zu schlafen vorgibt, wird mit schrecklichem Gebrüll alle fetten Stiere von den Enden der Welt an sich ziehen, die Gerechtigkeit pflanzen, die Kirche auf den rechten Weg führen und die Hörner der Stolzen ausreißen und zerbrechen.[74] Schaller mutmaßte, diese Stelle gehöre „sicher auf noch ungeklärte Weise in den Zusammenhang der in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts umlaufenden Prophetien.“[75] Obwohl sich dieser konkrete Verdacht bisher nicht bestätigt hat, hält sich der Eindruck, dass auch im Umfeld des Kaisers die zeitgenössische Vatizinienliteratur rezipiert und auf ihre Potentiale für politisch motivierte Anschlusskommunikationen hin geprüft wurde.

Schaller bemerkte, was dieses Schreiben von der sonstigen amtlichen ‚Propaganda‘ des Kaisers abhebe, sei das Fehlen einer jeglichen „diskutierbaren Argumentation.“[76] Er ging sicher entschieden zu weit damit, die Auseinandersetzung bis zu diesem Zeitpunkt als eine „im Kern [...] sachliche“[77] zu bezeichnen, aber zweifelsohne hatten sich sowohl die päpstlichen als auch die kaiserlichen Einlassungen stets auch um die Bedienung sachlicher Kriterien bemüht. Auf der Ebene des Faktischen wurden durchaus konkrete Vorwürfe aufgriffen und Punkt für Punkt erwidert. Was dann in *Collegerunt pontifices et pharisei* vorgetragen wurde, bewegte sich endgültig auf einer Ebene, auf der kein Gespräch mehr möglich war.

McGinn insistierte nachdrücklich, bei der Identifikation von vermeintlich „unmistakable Joachite themes“ sei Vorsicht geboten, denn manche Referenzen ließen sich schlicht und ergreifend auf „common biblical background“

73 Schaller: *Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen*, 1982 [S.313].

74 Siehe Schaller: *Politische Propaganda,* 1965 [S.47]: [...] *alioquin leo noster fortissimus, qui simulat hodie se dormire, rugitus sono terribili trahet ad se omnes a terre finibus tauros pingues, et plantando justitiam Ecclesiam diriget, evellens prorsus ac destruens cornua superborum.*

75 Schaller: *Die Antwort Gregors IX.*, 1954/55 [S.148, vgl. auch Anm.4off.]. Diverse Bezüge zur Vulgata scheinen in dieser Formulierung durch, um ein direktes Zitat handelt es sich allerdings nicht. Ein *leo fortissimus* begegnet mehrfach im Vatizinium der *Sibilla Erithea* und die *Verba Merlini* bezeichnen Friedrich II. als *leo rugiens inter suos*. Dass dieser brüllende Löwe auffallende Züge der eschatologischen Herrschergestalt des Endkaisers trägt, hält im Anschluss an Schaller für erwiesen Jäckel: *Der Herrscher als Löwe,* 2005 [S.193]. Möhring: *Der Weltkaiser der Endzeit,* 2000 [S.213] spricht vom „Nimbus des Davidkönigtums“, mit dem sich der Kaiser zu umgeben beliebte, bezweifelt aber, dass hier eine direkte Anspielung auf den Vorstellungskreis um den Endkaiser vorliege.

76 Schaller: *Die Antwort Gregors IX.*, 1954/55 [S.142].

77 Schaller: *Die Antwort Gregors IX.*, 1954/55 [S.142].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

zurückführen.[78] Demgegenüber hielt Lerner an seinem Standpunkt fest: Auch die kurialen Verlautbarungen „quite probably […] all intentionally sounded Joachite apocalyptic chords", wie er betonte.[79] So reagierte die päpstliche Erwiderung auf *Collegerunt pontifices et pharisei* mit der Schmähung des Kaisers als Basilisk, der aus höllischer Materie empfangen sei, und griff damit das wahrscheinlich aus diesen Kreisen stammende hartnäckige Gerücht auf, demzufolge Friedrichs Mutter von einem Dämon geschwängert worden sei.[80] Aus Friedrichs Gebaren erhelle schließlich offenkundig, dass er der Antichrist sei.[81] Auch die päpstliche Seite war damit so zu sagen zum Äußersten gegangen – das Szenario der Apokalypse hat nichts zu bieten, womit sich dieser Vorwurf noch steigern ließe. Somit hatte die kommunikative Bewältigung dieser Auseinandersetzung einen Punkt erreicht, an dem sich die Möglichkeiten der apokalyptischen Semantik allmählich erschöpfen mussten.

78 McGinn: *Visions of the End,* 1998 [S.323, mit Anm.14].

79 Lerner: *Frederick II., Alive, Aloft, and Allayed*, 1988 [S.360, mit Anm.2] nennt in diesem Zusammenhang auch *Aspidis ova ruperant* und *Iuxta vaticinium Isaie* von 1245, und konstatiert, „the link between the Jeremiah commentary and the circulars of 1245 provides a strong argument for an early dating of the former […]."

80 Siehe Schaller: *Die Antwort Gregors IX.*, 1954/55 [S.165]: *O serpens basilisce, cur es conceptus de materia infernali!* Schaller: *Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen in der Politik des 13. Jahrhunderts,* 1982 [S.308, mit Anm.37] verwies auf die anonyme *Historia sicula* (aus dem späten 13. Jahrhundert), die schon die Gestalt Joachims von Fiore selbst mit dieser Prophezeiung in Verbindung bringt.

81 Schaller: *Die Antwort Gregors IX.*, 1954/55 [S.162]: *Quem Antichristum alium expectamus, cum iam venerit, ut patet per opera, Fredericus* […].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

KAPITEL 4

Die neuen ‚Gesichter' der Erwählung – Alternative Vereinnahmungen der apokalyptischen Feindbilder sowohl innerhalb als auch am Rande und jenseits der kirchlichen Orthodoxie

Ende 1245 entdeckte die kaiserliche Propaganda die kirchenkritischen Potentiale des apostolischen Armutsideals. Im Namen Friedrichs wurden der Reichtum und die Machtgelüste der päpstlichen Kurie gegeißelt und nachdrücklich die Rückkehr zur Nachahmung Christi und der apostolischen Lebensform der Urkiche angemahnt.[1] Nachdem den Kaiser und die Bettelorden lange nichts miteinander verbunden hatte außer einer leidenschaftlich gepflegten Feindschaft, kündigten sich hier ungenutzte Verständigungspotentiale an, die sich 70 Jahre später in dem intransigenten Konflikt Kaiser Ludwigs des Bayern mit Johannes XXII. zur vollen literarischen Blüte entfalten sollten.[2] Eigentlich waren die Mendikanten in den 1240er Jahren auf die Sache der Kirche fest eingeschworen – am wenigsten noch auf der Seite der Dominikaner konnte hier mit ‚Querschlägern' gerechnet werden, zumal sie bis dahin keine Neigung zu einer kirchenkritischen Ausrichtung und Zuspitzung des apostolischen

1 Stürner: *Dreizehntes Jahrhundert*, 1198–1273. Stuttgart 2007 [S.274] zufolge machte sich die kaiserliche Propaganda schließlich ganz offen „die früher nur gelegentlich angedeutete Forderung nach einer tiefgreifenden und radikalen Reform der Kirche zu eigen." Zu dem Schreiben, das in Friedrichs Namen den vollständigen Verzicht auf weltliche Macht seitens der Kurie anmahnte, siehe Frenz, Thomas/Herde, Peter [Hrsg.]: *Das Brief- und Memorialbuch des Albert Behaim.* (MGH Epistolae 1) München 2000 [Nr.31, S.99–101]. Das in der Überlieferung undatierte Stück wird hier auf Ende 1245/Anfang 1246 datiert, vgl. zu den Gründen ebd. [S.99, Anm.1] sowie Schaller: *Unbekannte Briefe*, (1963) 1993 [S.331]. Vgl. ebenfalls Graefe: *Die Publizistik*, 1909 [S.18off.] und Vehse: *Die amtliche Propaganda,* 1929 [S.111ff.]. Offenbar hatte die kaiserliche Kanzlei die kirchenkrtitischen Potentiale des apostolischen Armutsideals für sich entdeckt und treffend erkannt, dass diese seit der posthumen apokalyptischen Verklärung des Franz von Assisi eine gefährliche Dynamik zu entfalten vermochten.

2 Zum Verhältnis zwischen Friedrich II. und den Bettelorden vgl. Fonseca: *Federico II e gli Ordini Mendicanti*, 1996. Berg: *Papst Innocenz IV. und die Bettelorden*, 1999. Ders.: *Staufische Herrschaftsideologie und Mendikantenspiritualität*, 1988. Erneut in Ders.: *Armut und Geschichte. Studien zur Geschichte der Bettelorden im Hohen und Späten Mittelalter.* Kevelaer 2001. S.213–254.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2019 | DOI:10.1163/9789004383753_005
Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Armutsideals gezeigt hatten.[3] Die gerade im deutschen Reich naturgemäß äußerst umstrittene Absetzung des Kaisers auf dem Ersten Konzil von Lyon (1245) mag nun einzelne Mendikanten beeindruckt und überzeugt haben, jedenfalls hat sich um diese Zeit ein schwäbischer Dominikaner namens Arnold, der ansonsten völlig unbekannt ist, aktiv für die kaiserliche Sache verwendet, indem er sich mit einem Mahnbrief *De correctione ecclesiae* zu Wort meldete. Weil „alle Welt blind taub, stumm, tot und in die unauflöslichen Schlingen des Teufels verstrickt" sei, so gab er an, habe er „unter Tränen laute Klage bei dem Herrn und Richter aller Dinge eingelegt und ihn um seine unfassbare Gnade angefleht". Daraufhin habe sich Gott zu ihm herabgelassen (*servulo suo suorum fratrum minimo dignatus*), um ihm den Inhalt des besagten Schreibens einzugeben (*instillare*).[4]

Der Brief hat formal gesehen keine nachweisbaren Verbindungen zur Publizistik im konkreten Auftrag und im persönlichen Interesse des Kaisers. Aufgrund inhaltlicher Kriterien, und zwar wegen seiner expliziten und entschlossenen Parteinahme für Friedrich II., wird der Text aber seit der Edition durch Eduard Winkelmann im 19. Jahrhundert als eines der letzten Produkte der papstfeindlichen kaiserlichen Publizistik gehandelt, und zwar in seiner vermeintlichen Eigenschaft als Aufruf, im Kampf gegen die kirchlichen Missstände mit dem edlen und rechtgläubigen Friedrich zusammenzuwirken.[5] Diese Lesart ist nun keinesfalls über jeden Zweifel erhaben, wie zu zeigen sein wird.

3 Das bestätigte etwa Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.156]: Arnold stelle „jedoch eine ungewöhnliche Ausnahme von dieser Regel dar." Die dominikanischen Generalkapitel von 1246, 1247 und 1248 hatten die Brüder nachdrücklich auf ein aktives Auftreten für die Sache der Kirche festgelegt: Siehe *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum.* Ed. Reichert, Benedikt Maria. (MOPH 3–4, 8–14) Rom 1898–1905 [37, 39 & 42]. Diese haben sich im Allgemeinen auch tapfer daran gehalten. Vgl. dazu Maier: *Preaching the Crusades*, 1994 [S.72]: „Until […] Frederick's death […] broadcasting anti-Hohenstaufen propaganda, especially in southern Germany, was a risky and dangerous business. Several friars were known to have been harassed or even killed in the process of promoting the papal cause and some convents were burnt down." Vgl. dazu auch Freed: *The Friars and German Society in the 13th Century*, 1977 [S.159f.]. Berg: *Staufische Herrschaftsideologie und Mendikantenspiritualität*, 2001 [S.217f.] schätzt das Verhältnis zwischen Friedrich und den Predigern nicht mehr so negativ ein. Bereits bei Graefe: *Die Publizistik*, 1909 finden sich ähnliche Überlegungen.

4 *Fratris Arnoldi ord. praed. de correctione ecclesiae epistola* [S.9].

5 *Fratris Arnoldi ord. praed. de correctione ecclesiae epistola.* Ed. Eduard Winkelmann: *Acta imperii inedita saeculi XIII et XIV. Urkunden und Briefe zur Geschichte des Kaiserreichs und des Königreichs Sizilien,* Bd.2: 1200–1400. Berlin 1865 (Neudruck Aalen 1964). S.9–19. Deutsche Übersetzung bei Graefe: *Die Publizistik*, 1909 [S.240–254].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Zumindest dafür, dass das Schreiben jemals als „Flugschrift" (Graefe) verbreitet wurde, gibt es jedenfalls nicht den geringsten Anhaltspunkt.[6]

Der selbst ernannte *advocatus pauperum* schrieb den *Ihesu Christi fidelibus universis* […].[7] Auf welche Leserschaft Arnold dabei faktisch abzielte und was er sich genau für Reaktionen davon versprach, bleibt unklar. Dass dieser Dominikaner die Partei des Kaisers ergriff und damit seinen Interessen diente, muss durchaus nicht der übergeordnete Zweck seiner Bemühungen gewesen sein. Er scheint vielmehr unter dem Leidensdruck eines ernst gemeinten und tief empfundenen Reformanliegens gestanden zu haben. Reeves argumentierte:

> The need was felt to seek an alternative agent to the papacy in the work of renewal and it was naturally to the second great luminary of the world that the German turned.[8]

Der Text lässt ein solch pragmatisches Kalkül jedoch nicht erkennen, zumal er sich auch nicht an Friedrich richtet, wie Reeves noch irrtümlich angab.[9] Wenn derjenige, so heißt es, der den Platz des Richters innehabe, es nicht vermöge, Gerechtigkeit zu üben, dann sei bei dem *höchsten* Richter Zuflucht zu nehmen – und in diesem Zusammenhang beruft sich Arnold auf Jeremia, den großen Propheten der Anklage und des drohenden Gerichts über Juda und Jerusalem, der das bevorstehende Urteil und die göttliche Heimsuchung wegen ihres Abfalls von Gott verkündet.[10]

Hier nun sind die Angeklagten die Prälaten der Kirche, und die Zeichen des unmittelbar bevorstehenden Gerichts leitet der Autor aus der so genannten ‚kleinen' Apokalypse der synoptischen Evangelien ab, darunter das Erkalten der *caritas* (Mt 24, 12) und das Erlöschen des Glaubens (Lk 18, 18).[11] Bald, so

6 Graefe: *Die Publizistik*, 1909 [S.236 & 240] sprach von einer der „letzten papstfeindlichen Flugschriften" und einem der letzten Zeugnisse der damaligen Publizistik.

7 *De correctione Ecclesiae epistola* [S.9]. Reeves: *The Influence of Prophecy*, (1969) 1993 [S.311].

8 Reeves: *The Influence of Prophecy*, (1969) 1993 [S.311].

9 Reeves: *The Influence of Prophecy*, (1969) 1993 [S.311]. Sowie [ebd.]: „for the first time we meet what is really Joachim's third status recast in political terms […]. So the two streams – of Joachimism and of the ancient World Emperor tradition – finally met in this political programme to bring in the seventh age of renewal."

10 So *De correctione Ecclesiae epistola* [S.11], vgl. Jer 5, 29: *Sollte ich das nicht bestrafen – Spruch des Herrn - / und an einem solchen Volk keine Rache nehmen?*

11 *De correctione Ecclesiae epistola* [S.11]: *Nam qui locum iudicis tenet, si iustum iudicium facere negligit, ad supremum iudicem recurrendum est* […]. Anschließend ein Zitat aus Jer 5, 29 (Vulg): *Nunquid super hiis non visitabo? Dicit dominus.* […] *Rei sunt prelati ecclesie* […]. *Quando refrigiscet caritas multorum et ita habundabit iniquitas, ut filius hominis veniens vix inveniat fidem super terram.* Wie Lk 18, 8: *Ich sage euch: Er wird ihnen unverzüglich*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

die vermeintliche Gewissheit, die Arnold hegte oder auch nur effektvoll inszenierte, werde Gott jene zerschmettern, die sich in seiner Kirche scheinheilig zu ihm bekennen und die nur dem Namen nach Bischöfe und Priester seien.[12] Unter Berufung auf die apokalyptische Chiffre des *unheilvollen Gräuels am heiligen Ort* wird schließlich die Machtergreifung des Antichrist diagnostiziert, und die bei den Synoptikern in diesem Zusammenhang mehrfach belegte Anweisung, im entscheidenden Moment in die Berge zu fliehen, deutet Arnold auf die Zuflucht *ad veros predicatores.*[13]

Die politische Allianz, auf die Arnold spekuliert haben mag, ist in diesem ganzen Szenario durchaus nicht konstitutiv. Der Autor behauptet zwar, Friedrich II. habe sein Anliegen herzlich willkommen geheißen und seinen Segen dazu gegeben, aber dieser reale oder fiktionale Sachverhalt steht keinesfalls im Mittelpunkt seiner Botschaft, zumal Arnolds Ausführungen nicht nach einer handlungsbezogenen Koalitionszusage klingen: Friedrich sei erfreut gewesen, heißt es, *tanto salutis oraculo ecclesiam senciens visitatam*, und er habe das Geheimnis, das Arnold als Bittsteller ihm unterbreitet habe, „in frommer Haltung" als Reformwerk gebilligt: *misterium restauracionis et renovacionis ecclesie* […] *devotissime approbavit.*[14] Streng genommen enthält

---

ihr Recht verschaffen. Wird jedoch der Menschensohn, wenn er kommt, auf der Erde (*noch*) *Glauben vorfinden?* Auf die Zeichen des nahenden Gerichts kommt das Schreiben in Kürze zurück, und zwar *De correctione Ecclesiae epistola* [S.11]: *Signa adventus domini ad hanc correctionem spiritualis sunt, solis videlicet, lune atque stellarum obscuracio* (Lk 21, 25) […] *caritatis refrigeracio et abundancia iniquitatis in prelatis et ministris ecclesie.*

12 *De correctione Ecclesiae epistola* [S.11]: […] *qui videntur sibi nomine dici episcopi et presbiteri gloriantur et qui elevantur contra scienciem dei.*

13 *De correctione Ecclesiae epistola* [S.16f.]: *Cum videritis abhominacionem desolacionis stantem in loco sancto, ubi non debet,* (*qui legit intelligat*) *tunc hii qui in Iudea sunt i.e. in vera Christi confessione, fugiant ad montes i.e. ad veros predicatores.* Siehe auch Graefe: *Die Publizistik,* 1909 [S.251]. Der ‚unheilvolle Gräuel' (Einheitsübersetzung, siehe Mk 13, 14 & Mt 24, 15) geht als Wendung zurück auf Dan 9, 27 [Vulg]: […] *et erit in templo abominatio desolationis* und Dan 12, 11 [Vulg]: *et posita fuerit abominatio in desolationem.* Zur Bedeutung des ‚Greuels der Verwüstung' (so die Übersetzung bei Luther) im Buch Daniel vgl. Keel: *Die kultischen Maßnahmen Antiochus' IV.,* 2000 [S.103ff.]. Verschiedene Deutungen dieser Wendung im Entstehungskontext des synoptischen Markusevangeliums, speziell im Zusammenhang mit der Caligulakrise, referiert Metzner: *Die Prominenten im Neuen Testament,* 2011 [S.61ff.]. Vgl. zum Ganzen auch Becker: *Markus 13 re-visited,* 2006 [bes. S.109]. Die Anweisung, in die Berge zu fliehen, schärft übrigens auch das Lukasevangelium ein (Lk 21, 21). Auf die apokalyptischen Chiffren der Synoptiker kommt die Darstellung zurück in Kapitel 5.2.

14 *Fratris Arnoldi ord. praed. de correctione ecclesiae epistola* [S.10]: […] *viam quamvis duram agressus sum ad locum et ad principem tanto aptum negocio perducentem, ut tempore debito diei epiphanie coram domino pro causa pauperum et fidelium contra destructores ecclesie et Christianorum occisores ac crucifixores domini secundum scripturas sacras*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Arnolds Bericht von dieser Begegnung nicht nur keine Handlungs*zusage*, er enthält nicht einmal eine Handlungs*aufforderung* an den abgesetzten Kaiser. Genau diese Aspekte sind aber in der Forschung stets übermäßig betont worden – wodurch Arnold unweigerlich als sozialkritischer Phantast und politischer Narr dazustehen pflegt, der Friedrichs politische Möglichkeiten maßlos überschätzte und sich mit seiner eigenen propagandistischen Mission hoffnungslos übernahm, als er unter Berufung auf göttliche Eingebung mit dem Anspruch auftrat, eine Erneuerung der Kirche fordern, rechtfertigen und – mit Friedrichs Hilfe – *herbeiführen* zu können. Dadurch wird Arnolds Anliegen auf das Resultat einer verheerenden politischen Fehleinschätzung reduziert.[15] Als genuin *religiös* motiviertes Manifest gegen die römische Kirche unter dem damaligen Papst Innozenz IV. wurde dieses Schreiben bisher hingegen gar nicht wahrgenommen.

Dieser offene Brief kennt streng genommen überhaupt nur *ein* gewichtiges handelndes Subjekt, nämlich das Wort Gottes bzw. auch den Hauch seines Mundes. Im Anschluss an die geschilderte Billigung seiner exegetischen Errungenschaften durch den Kaiser gibt Arnold an, „sicher geworden" zu sein und die Appellation der Armen Christi und aller Gläubigen an den heiligen Leib des Herrn und an die Wahrheit der beiden Testamente gerichtet zu haben, und zwar bezüglich all des Unrechts, das ihnen zugefügt war in geistlichen,

---

humiliter inciperem allegare, ut veritatis iusticia tanquam a fonte modico sumens originem de die in diem in cordibus fidelium diletata cresceret usque ad terminos orbis terre ad omnium credencium sanitatem. Weiter unten [S.11f.] heißt es dann, Arnold habe den Herrn Friedrich, den höchsten Beschützer der Kirche, aufgesucht, und als er ihm die Ordnung und Wirkung der Wiederherstellung der Kirche durch göttliche Fügung auseinandergesetzt habe, habe dieser sich von Herzen darüber gefreut, dass die Kirche von einer solchen Weissagung des Heils gesegnet worden sei. Anschließend heißt es, hier zitiert nach der Übersetzung von Graefe: *Die Publizistik in der letzten Epoche Kaiser Friedrichs II.*, 1909 [S.244]: „[…] indem die Fülle seines Scharfsinns und die Reinheit seines Glaubens zeigte, erörterte er dies sofort sorgsam mit dem Rat kluger, schriftkundiger Männer, und als das sichere, im Anfang wahrste und und in der Mitte und am Ende heilsamste gefunden war, da billigte er voll Demut […] wie ein katholischer Mann frei von allem Unglauben das Geheimnis der Wiederherstellung und Erneuerung der Kirche […] als ein sehr frommes Werk. Dann aber, da der Herr mir in allem beistand, bin ich sicher geworden […]."

15 Man vgl. nur Stürner: *Dreizehntes Jahrhundert,* 2007 [S.274]: Der schwäbische Dominikaner habe seine Mitbrüder dazu aufgerufen, im Kampf gegen die kirchlichen Mißstände und den Antichrist Innozenz IV. mit dem gläubigen Kaiser Friedrich II. zusammenzuwirken. Oder auch Bietenholz: *Historia and Fabula*, 1994 [S.139]: „The renewal of church and society would be brought about by the Dominican order under the direction of none other than Frederick II […]." Graefe: *Die Publizistik*, 1909 [S.254] hielt Arnolds *epistola* erklärtermaßen für ein wirres, wenngleich wohl tief erregtes Schreiben. Redlich: *Rudolf von Habsburg*, 1903 [S.69] sprach von einer antipäpstlichen Prophetie „im kaiserlichen Sinne, aber getragen von einem sozialen Reformzuge […]"

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

leiblichen und weltlichen Dingen, durch den Papst und *omnibus membris eius.*[16] Daraufhin habe er, Arnold, über vierzig Tage und Nächte lang gewacht *in opere dei et meditacione legis*.[17] Während die Kirche laut klagte, schliefen die Schuldigen und wussten von nichts. Da kam der Herr (*dominator dominus*), in seiner Hand das Reich und die Macht und die Herrschaft der Kirche. Nachdem nun also durch den geringen Dienst seiner (Arnolds) Wenigkeit niemand Geringeres denn der Herr als Richter angerufen war, da trat endlich das göttliche Wort (*sermo divinus*) für die Armen ein, indem es mehrfach den Papst Innozenz IV. überführte, *omnino Christo contrarium*, also der Antichrist zu sein. Er und die Seinen, so lautet der Vorwurf, leugnen den Glauben durch Worte sowie – schlimmer noch – durch Taten.[18]

Deshalb und durch den Spruch ebendieses göttlichen Wortes, so heißt es, seien sie alle ihrer Ämter und Würden beraubt, und zwar weil „das Haupt aller Gottlosen mit seinen Gliedern in einer Stunde durch den Hauch des Mundes Christi niedergestreckt" worden sei:

16 *Fratris Arnoldi ord. praed. de correctione ecclesiae epistola* [S.12]: *Proinde domino michi in omnibus assistente, de prosperitate sacri negocii securus existens, appellacionem pauperum Christi et cunctorum fidelium ad sacrum corpus domini et ad veritatem duorum testamentorum et glosatorum eorundem pro omni iniuria sibi illata in rebus spiritualibus, corporalibus et temporalibus ab Innocencio papa quarto et omnibus membris eius denunciavi secundum preces ecclesie dicentis: Deus iudicium tuum regi da et iusticiam tuam filio regis, iudicare populum tuum in iusticia et pauperes tuos in iudicio.* Es handelt sich um ein Zitat aus Ps 72, 1f.: *Verleih dein Richteramt, o Gott, dem König, dem Königssohn gib dein gerechtes Walten! Er regiere dein Volk in Gerechtigkeit / und deine Armen durch rechtes Urteil.* Unter anderem diese Passage könnte die Forschung dazu verleitet haben, Arnold regelmäßig als Agitator und Interessenvertreter Friedrichs mißzuverstehen. Der betreffende Psalm trägt nämlich folgenden vielsagenden Titel in der Einheitsübersetzung: *Der Friedenskönig und sein Reich.* Arnolds Text selbst stellt hier aber *keinen* konkreten Bezug her, durch den eine Deutung auf Friedrich gedeckt wäre.

17 *Fratris Arnoldi ord. praed. de correctione ecclesiae epistola* [S.12]: *Interim vero quadraginta diebus et noctibus in opere dei et meditacione legis pervigilans, dum reis dormitantibus et ignorantibus clamor ecclesie factus est, ecce advenit dominator dominus et regnum in manu eius et potestas et imperium ecclesie, domino iudice invocato coram grege fidelium, pauperum scilicet et divitum, famulorum et militum, qualicumque parvitatis mee ministerio* [...].

18 *Fratris Arnoldi ord. praed. de correctione ecclesiae epistola* [S.12]: [...] *sermo divinus pro pauperibus allegavit, accusando multifarie et testificando Innocencium papam quartum omnino Christo contrarium et omnes illi consencientes ecclesiastici ordinis prevaricatores esse legis et evangelii et ideo hereticos dolosissimos, deum et fidem Christi non ore sed multo peius opere abnegantes*. Vgl. auch die Übersetzung bei Graefe: *Die Publizistik in der letzten Epoche Kaiser Friedrichs II*., 1909 [S.245].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

> Unde et per eiusdem sermonis divini sentenciam a cetu fidelium abiecti, beneficiis et dignitatibus sunt privati, capite omnium iniquorum una hora cum membris suis occiso spiritu oris Christi.[19]

Schließlich seien durch ebenjenes göttliche Wort (*idem dei sermo*) die kirchlichen *bona* zurückgegeben worden an die Armen, und zu wahren Hirten der heiligen Kirche seien die Brüder des Predigerordens in der ganzen Welt erwählt worden, nämlich jene, die beanspruchen konnten, *imitatores apostolorum* sein zu wollen.[20] Dafür beruft sich Arnold erneut auf den alttestamentlichen Propheten Jeremia (Jer 23, 1–4):

> Weh den Hirten, die die Schafe meiner Weide zugrunde richten und zerstreuen […]. Jetzt ziehe ich euch zur Rechenschaft wegen eurer bösen Taten – Spruch des Herrn. Ich selbst aber sammle den Rest meiner Schafe […]. Ich werde für sie Hirten bestellen, die sie weiden, und sie werden sich nicht mehr fürchten und ängstigen und nicht mehr verloren gehen.[21]

Aus der anschließenden Glosse erhellt schließlich mit letzter Klarheit, welches Heilsversprechen dieses apokalyptische Szenario eigentlich codiert, und welche daran geknüpften existenziellen Hoffnungen und Erwartungen der Autor hier mobilisieren konnte oder wollte: Wenn die schlechten Hirten verworfen und verdammt sind, so heißt es, wird das Volk guten Hirten übergeben und gerettet werden.[22] Dass dieses Szenario förmlich herbeigesehnt wird, verdeutlicht auch ein Passus gegen Ende des Schreibens. Hier gibt Arnold zu bedenken, dass bei der Verkündigung der Verdammung des Antichrist und seiner Glieder zwar große Trübsal zu erwarten sei, dass man diese aber dennoch nicht zu fürchten brauche, sondern vielmehr wünschen müsse, und zwar der unsagbaren Belohnung und des folgenden Friedens der Kirche wegen.[23]

---

19 *Fratris Arnoldi ord. praed. de correctione ecclesiae epistola* [S.12].

20 *Fratris Arnoldi ord. praed. de correctione ecclesiae epistola* [S.12f.]: *Et ut iudici nostro plenitudo non deesset iusticie, idem dei sermo pauperibus omnia ecclesiastica bona restituit et in pastores veros ecclesie sancte fratres predicatorum ordinis per universum mundum preelegit, illos videlicet, qui imitatores apostolorum adesse voluerint et sui ordinis conservatores et infatuato sali et eiecto se opponere, divini sermonis veritatem predicando, et fidelibus bona sibi a deo data gratis ministrare.* Vgl. auch Graefe: *Die Publizistik*, 1909 [S.245].

21 Vgl. *Fratris Arnoldi ord. praed. de correctione ecclesiae epistola* [S.13].

22 *Fratris Arnoldi ord. praed. de correctione ecclesiae epistola* [S.13]: *Glosa ibidem: Possumus hoc de ecclesie principibus intellegere, quod non digne regunt oves domini; quibus abiectis atque dampnatis salvabitur populus bonis pastoris traditus.*

23 Hier in Anlehnung an die Übersetzung bei Graefe: *Die Publizistik in der letzten Epoche Kaiser Friedrichs II.*, 1909 [S.252].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Hier wird mit dem bewährten Erwählungsmotiv das Erlösungsangebot der apokalyptischen Meistererzählung prozessiert, und – wie gesagt – in diesem Szenario spielt Friedrich II. keine tragende Rolle. Nicht ihn hat Arnold im Auge, sondern er versichert sich der Nähe und der Gewissheit des Heils relativ zu seinem eigenen Standpunkt, von dem aus gesehen die Dominikaner als die auserwählten Hirten der Kirche ein nahe liegendes und verlockendes Identifikationsmuster abgeben mussten.[24] Diesen (*istis predicatoribus*) befiehlt nun der *sermo divinus* im Brief des Judas, der Worte zu gedenken, die von den Aposteln überliefert sind, denen zufolge *in novissime tempore* – Arnold ergänzt *videlicet antichristi* – Spötter der Wahrheit in Erscheinung treten werden (Jud 1, 17f.).[25] Der Grund für die Verdammung der genannten Gegner Christi sind die Ketzereien und gottlosen Lehren, die aufzuzeigen sich der Autor anschickt, „nachgewiesen durch das Zeugnis des göttlichen Wortes und sorgsam aufgezeichnet im zweiten Buche der Gerechtigkeit."[26] Es folgt die Aufzählung von nicht weniger als 25 Ketzereien, darunter so prominente dogmatische Verfehlungen wie Idolatrie und Blasphemie.[27] Das anschließende Fazit bekräftigt erneut die vom Autor gehegte oder inszenierte Gewissheit: Durch die Kraft des teuersten göttlichen Wortes sei verfügt und letztgültig verbürgt, dass die nichtswürdigen Hirten als abgesetzt und verurteilt zu gelten haben. Die Schafe Gottes und die Schlüssel der heiligen Kirche mit der Binde- und Lösegewalt seien den Predigerbrüdern vom Herrn anvertraut, und das göttliche Wort empfehle den Gläubigen, sich mit diesen, den wahren Stellvertretern Christi, demütig im Herrn zu vereinen und alles Heil für die Seele von ihnen zu fordern.[28]

24 *Fratris Arnoldi ord. praed. de correctione ecclesiae epistola* [S.13]: *In manu dei i.e. in regimine Cristi potestas ecclesie et dampnabilis omnis iniquitas gencium, quia disperdet deus de civitate sua omnes, qui operantur iniquitatem et utilem rectorem i.e. ordinem predicatorum et tempore necessitatis suscitabit super illam.*

25 *Fratris Arnoldi ord. praed. de correctione ecclesiae epistola* [S.13]: *Memores estote verborum, que predicta sunt ab apostolis domini nostri Ihesu Christo, qui dicebant vobis, quoniam in novissimo tempore, videlicet antichristi, venient non missi a deo illusores veritatis secundum sua desideria ambulantes, quos tali signo potestis agnoscere, quod gulosi sunt et avari, et hos quidem arguite i.e. convincite ad utilitatem ecclesie iudicatos i.e. certissime condempnatos divino iudicio.*

26 Hier zitiert nach der Übersetzung bei Graefe: *Die Publizistik in der letzten Epoche Kaiser Friedrichs II.,* 1909 [S.247]. Es handelt sich um einen Verweis auf das Buch des Lebens in Offb 20, 12: *Ich sah die Toten vor dem Thron stehen, die Großen und die Kleinen. Und Bücher wurden aufgeschlagen; auch das Buch des Lebens wurde aufgeschlagen. Die Toten wurden nach ihren Werken gerichtet, nach dem, was in den Büchern aufgeschrieben war.*

27 *Fratris Arnoldi ord. praed. de correctione ecclesiae epistola* [S.14–16].

28 *Fratris Arnoldi ord. praed. de correctione ecclesiae epistola* [S.16]: *Cum igitur karissimi tot causis divini sermonis firmatis auctoritatibus pastores mali sint depositi et condempnati et oves Christi et claves ecclesie sancte solvendi atque ligandi predictis fratribus predicatoribus*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Insgesamt spricht in diesem Schreiben nicht besonders viel für ein ausgeprägtes Interesse des Autors an dem prominenten Konflikt zwischen Friedrich und der Kurie. Arnold beanspruchte für seinen Orden den privilegierten Status der Erwählung in der Gestalt der wahren Zeugenschaft und verurteilte – in entsprechender Schärfe und mit entsprechender Entschlossenheit – die Kirche unter Innozenz IV.[29] Als Resultat einer Aneignung der Identifikationsangebote und Feindbilder des apokalyptischen Erwählungsnarrativs ist diese Haltung durchaus plausibel, obwohl Arnold auffallend wenig Mühe darauf verwendet, die vermeintliche Erwählung der Dominikaner in ein glaubwürdiges Szenario einzubinden.

Wie manche vor ihm und viele nach ihm löste auch Arnold das Problem der ‚wahren' Kirche in der ‚falschen' zugunsten seines eigenen Standpunktes, und zwar in diesem Fall durch das kühne Bekenntnis zu der Überzeugung, die Dominikaner seien die *veri pastores*, denen der Herr die Schlüssel der Heiligen Kirche übergeben habe. Damit galten ihm die vormaligen geistlichen Würdenträger als abgesetzt und verdammt. Die Dominikaner hatten keinen Franziskus in prominenter apokalyptischer Funktion – entsprechend schwach mögen Arnolds Argumente für die Ablösung der Kirche ausgerechnet durch den Predigerorden gewesen sein. Das ambitionierte Schreiben zeigt aber immerhin, dass das Problem, für das sich der ‚Engel des sechsten Siegels' als Lösung anbot, auch unabhängig von Franziskus existierte und verhandelt wurde.[30] Dieses Problem war kein politisches, sondern ein religiöses, und es betraf *omnia anime salutaria* in Anbetracht der schwindenden Gewissheit, innerhalb der gegenwärtigen Kirche und in Zeiten akuter apokalyptischer Bedrängnis auf der ‚richtigen' Seite zu stehen. Die ‚Theorie' hinter dem apokalyptischen Weltbezug dieses Dominikaners richtet sich nach dem gleichen dualistischen Kalkül, von dem sich auch die frühen Pseudo-Joachimitica die Feder hatten führen lassen. Nur der Kaiser fällt aus seiner angestammten Rolle als Kirchenverfolger,

---

a domino sint conmisse, precipit sermo divinus omnibus Christi fidelibus ab illis penitus separari et istis sicut veris Christi vicariis in domino devote coniungi et omnia anime salutaria ab eisdem requiri. Graefe: *Die Publizistik*, 1909 [S.250].

29 Offb 11, den ‚Klassiker' in Sachen wahrer Zeugenschaft im Angesicht apokalyptischer Bedrängnis, zitiert das Schreiben nicht, sondern Dtn 17 (Das Verfahren beim Abfall zu Gestirngöttern): *Wenn es um Leben oder Tod eines Angeklagten geht, darf er nur auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen hin zum Tod verurteilt werden*, und zwar laut Arnold *De correctione Ecclesiae epistola* [S.11]: *attestacione legis et prophetarum et evangelii*, anschließend mit Jes 43, 10: *Vos testes mei, dicit dominus*.

30 Auch Töpfer: *Das kommende Reich*, 1964 [S.157] betonte, Arnold vermelde die Ablösung des Weltklerus durch den Predigerorden und fordere so für seinen Orden das, was die joachimitisch inspirierten Franziskaner für ihren Orden in Anspruch nahmen.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

wenn er hier auf die ruhmreiche und verdienstvolle Funktion eines *defensor ecclesie* eingeschworen wird.[31]

Nicht nur bezüglich seiner Parteinahme für den Kaiser stellt dieser Bruder eine Ausnahme vom dominikanischen Regelfall dar. Auch die Tatsache, dass seine vernichtenden kirchenkritischen Thesen anscheinend – so will es die Forschung seit Graefe und Grundmann – von Joachim von Fiore inspiriert gewesen sind, ist für einen Dominikaner zwischen 1248 und 1250 immerhin bemerkenswert, da ein erstes einigermaßen offizielles Bekenntnis zu dem apokalyptischen Identifikationsangebot, das mit Joachim aus den beiden aufrechten Zeugen in Offb 11 abgeleitet werden konnte, noch einige Jahre auf sich warten ließ.[32]

Joachims trinitarische Einteilung der Geschichte übernahm Arnold nicht, wohl aber die Einteilung nach sieben *aetates*, und zwar mit einer wichtigen Modifikation: Das siebte Zeitalter fasste er – in Übereinstimmung mit Joachim und gegen die Tradition – als *diesseitige* Angelegenheit auf, als eine Zeit der Ruhe und der Gerechtigkeit, in der nach dem Ratschluss Gottes die

31 *Fratris Arnoldi ord. praed. de correctione ecclesiae epistola* [S.11]: […] *dominum F. serenissimum imperatorem adii utpote principalem ecclesie defensorem*. Vgl. dazu auch Töpfer: *Das kommende Reich*, 1964 [S.157f.]: „Erstmals wird somit in dem hier behandelten prophetischen Schrifttum der gewaltsam gegen die kirchliche Hierarchie vorgehende Kaiser als Freund und Helfer der nach einem neuen, vollkommenen Status der Kirche strebenden, reformerischen Kräfte empfunden." Der Kirchenverfolger Friedrich II. als *defensor ecclesiae* – das sei revolutionär für eine Zeit, in der Friedrich bereits gebannt und von den joachimitisch geprägten Franziskanern als Antichrist gebrandmarkt wurde. Wie gesagt: Meines Erachtens ist die Rolle, die Friedrich in diesem Entwurf tatsächlich spielt, stets einigermaßen überschätzt worden.

32 Es handelt sich um die von Humbert de Romanis und Johann von Parma 1255 verfasste Enzyklika: Siehe oben, Kapitel 2.1. mit Anm.49. Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.156] meinte, dass Arnolds Thesen „[…] in keiner Weise gemäßigter sind als die schärfsten Angriffe der Franziskanerspiritualen" und dass in ihnen „eindeutig eine Beeinflussung von seiten Joachims feststellbar" sei. Zum Einfluss Joachims vgl. auch bereits Grundmann: *Studien über Joachim von Fiore*, 1927 [S.174], sowie Reeves (wie Anm.9). Noch etwas vorsichtiger war Graefe: *Die Publizistik*, 1909 [S.255], der sich auf die Feststellung beschränkte, die Ausführungen dieser Epistel „lehnen sich mehr oder weniger eng an die Lehren des Abtes Joachim von Fiore an." Vgl. auch Bietenholz: *Historia and Fabula*, 1994 [S.139], der von „terms reminiscent of Joachite prophecies" sprach. Vgl. noch Redlich: *Rudolf von Habsburg*, 1903 [S.69], der die noch ältere Forschung rezipierte: „Sicherlich liegen diesen merkwürdigen Äußerungen eschatologische Vorstellungen zu Grunde und sicherlich sind sie nicht unbeeinflusst von den Gedankenkreisen und Prophetien des Abtes Joachim von Fiore." Vgl. noch aus der älteren Forschung Völter: *Die Secte von Schwäbisch-Hall*, 1881. Kampers: *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, 1896 [S.96f.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Erneuerung der Welt und der Kirche bewerkstelligt wird.[33] Genau genommen wird Arnold diesbezüglich aber gar nicht so konkret wie die Forschung vermuten lässt, zumal sich der entscheidende Passus nur auf Offb 8, 1 beruft: *Als das Lamm das siebte Siegel öffnete, trat im Himmel Stille ein, etwa eine halbe Stunde lang.* Bei Arnold liest sich das so:

> Cum aperuisset sigillum septimum, factum est silencium in celo et post mortem i.e. dampnacionem antichristi pax erit in ecclesia.[34]

Wie Robert E. Lerner gezeigt hat, hatte sich die Neigung zu einer so gelagerten positiven Interpretation des halbstündigen Schweigens im Himmel bereits vor und unabhängig von Joachim etabliert.[35] Insofern ist der regelmäßig

33 Es ist immer wieder erwogen worden, diesen Bruder Arnold mit der Ketzerei in der Gegend um Schwäbisch Hall in Verbindung zu bringen, über die wir durch Albert von Stade informiert sind. In seiner Weltchronik zum Jahre 1248 berichtet er von Wanderpredigern, die als wunderliche und jämmerliche Ketzer vor einer Versammlung großer Herren auftraten und zur Unterstützung der staufischen Gegenoffensive sich der in den kaiserlichen Manifesten aufgeführten Kritikpunkte am zeitgenössischen Zustand der Kirche bedienten: *Annales Stadenses auctore M. Alberto*, ed. Lappenberg, Johann Martin (MGH SS 16, Hannover 1859). S.271–379 [S.371]: *Coeperunt in ecclesia Dei mirabiles et miserabiles heretici pullulare, qui pulsatis campanis et convocatis baronibus et dominis terrae, in Hallis Suevorum sic praedicaverunt in publica statione.* Vgl. zu Alberts Bericht auch Maeck: *Die Weltchronik des Albert von Stade*, 2001 [S.168], die angibt, dass diese Episode in Alberts Darstellung einen Höhepunkt des Spannungsverhältnisses zwischen den beiden Universalgewalten markiert. Auch diese Bewegung, von der man nach 1248 nichts mehr hört, wird in der Literatur traditionell als politische Ketzerei bezeichnet. So aktuell etwa bei Czerwon: *Predigt gegen Ketzer*, 2011 [S.53]. Das wohl schlagende Argument gegen die Vermutung, dass Arnold mit dieser Bewegung assoziiert war, ist Möhring: *Der Weltkaiser der Endzeit,* 2000 [S.219] zufolge die Tatsache, dass diese Ketzer nicht nur das Papsttum und die Geistlichkeit auf das Schärfste verurteilten, sondern auch die Bettelorden. Schon Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.160] meinte, es ginge nicht an, den Dominikaner in unmittelbarer Verbindung zu dieser offenen Häresie zu sehen. Diese Verbindung sahen hingegen etwa noch Bloomfield/Reeves: *The Penetration of Joachism*, 1954 [S.791]. Immerhin bemerkenswert ist, dass auch diese Ketzer sich offen zu Friedrich II. und seinem Sohn Konrad IV. bekannten, die in ihren Augen als *perfecti* galten. Siehe *Annales Stadenses* [wie oben]: *Orate* [...] *pro domino Friderico imperatore et Conrado filio eius, qui perfecti et iusti sunt.* Sie riefen zur Erneuerung von Kirche und Welt auf, hielten den Papst für einen Ketzer, weil er kein apostolisches Leben führe, verurteilten Bischöfe und Prälaten als Simonisten. Czerwon: *Predigt gegen Ketzer*, 2011 [S.54] meint, diese vermeintliche Häresie bildete wohl eine Gegenreaktion zur wiederholten Exkommunikation der letzten Staufer durch die Päpste.

34 *Fratris Arnoldi ord. praed. de correctione ecclesiae epistola* [S.18].

35 Vgl. dazu Lerner: *Refreshment of the Saints*, 1976 [hier bes. S.110]. Ähnlich Ders.: *The Feast of Saint Abram*, 2001 [S.17]: „In fact, the doctrine of a time after Antichrist was an

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

unterstellte Einfluss des berühmten Abtes von Fiore auf den Autor dieses ambitionierten Schreibens *De correctione ecclesie* wohl nicht überzubewerten.

Eine zweite, ebenfalls von Winkelmann edierte Schrift, die anonym überliefert, aber eventuell demselben Autor zuzuschreiben ist, ermittelt den numerischen Wert von *Innocentius Papa* als Zahl des Tieres.[36] Das Schreiben kann so als der nachgereichte Beweis für die in der Epistel *De correctione* aufgestellte Behauptung gelesen werden, dass Innozenz IV. der Antichrist sei, was Arnolds Autorschaft in der Tat hinreichend wahrscheinlich macht. Was im Hinblick auf seinen Brief bereits mehrfach betont wurde, gilt auch und besonders für diesen *Libellus de Innocentio IV P.M. antichristus*, nämlich dass der Kaiser keine tragende Rolle in dem entworfenen apokalyptischen Szenario spielt. Genau genommen wird Friedrich in diesem Schreiben nicht einmal erwähnt, was die gängige Assoziation mit der nicht genauer zu verortenden kaisernahen Propaganda erneut in Frage stellt.

Der Text verfährt interessanterweise nicht induktiv, indem er von den Fakten auf die Theorie schließt, sondern deduktiv, indem er von der Theorie auf die Fakten schließt. Es werden also nicht, wie vielleicht zu erwarten wäre, zunächst allerlei Vorwürfe gegen den fehlgeleiteten Papst formuliert, die sich schließlich zu der Behauptung steigern, es handle sich um einen Diener des Teufels und eventuell sogar um *den* Antichrist. Vielmehr beginnt der Text bei der ‚Theorie' der finalen Verkörperung des Bösen, und zwar in genau der Prägung, in der sie seit etwa einem halben Jahrhundert – vielleicht *durch*, jedenfalls aber *seit* Joachim von Fiore – Schule machte: Es wird in Erinnerung gerufen, unter welchen Umständen mit dem Auftreten des Antichrist zu rechnen sei und anschließend wird sogleich der Nachweis in Angriff genommen, dass es sich gewiss um einen Christen handeln wird, der zudem noch den Sitz

exegetical commonplace, and in his early work Joachim adhered to this commonplace rather closely."

36 *Anonymi De Innocentio IV P.M. antichristus libellus,* ed. Eduard Winkelmann: *Acta imperii inedita saeculi XIII et XIV. Urkunden und Briefe zur Geschichte des Kaiserreichs und des Königreichs Sizilien,* Bd.2: 1200–1400. Berlin 1865 (Neudruck Aalen 1964). S.20–22. Eine Übersetzung findet sich bei Graefe: *Die Publizistik in der letzten Epoche Kaiser Friedrichs II.*, 1909 [S.258–262]. Zur möglichen und auch durchaus wahrscheinlichen Autorschaft Arnolds vgl. letzthin Möhring: *Der Weltkaiser der Endzeit*, 2000 [S.219], sowie Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.158] und bereits Graefe: *Die Publizistik*, 1909 [S.262], der die ausschlaggebenden Gründe benannte: „Dafür spricht erstlich der Umstand, dass beide Schriften aus der gleichen handschriftlichen Quelle stammen. Ferner ergibt eine stilistische Vergleichung eine mannigfache Übereinstimmung des Ausdrucks; dazu kommt die gleiche Benutzung der Glosse. Gemeinsam ist beiden Schriften auch die Tendenz, vor allem der Hinweis auf die Dominikaner als die wahren Prediger […]."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

des Papstes innehaben werde: [...] *in loco summi pontificis antichristum apparere oportebit.*[37]

Seit Graefe, der die in diesem Text verfolgte Strategie noch für „eine merkwürdige Verbindung von spitzfindigem Scharfsinn, wirrer Mystik, seltsamer Zahlensymbolik und religiöser Leidenschaft" hielt, hat die Forschung dieser Schrift kaum Aufmerksamkeit geschenkt.[38] Diesem Urteil ist jedoch unbedingt zu misstrauen, denn streng genommen sprengt der Autor keinesfalls den zeitgenössischen Rahmen dessen, was als diskursiv anschlussfähig gegolten haben dürfte. Sein stärksten exegetischen Argumente, entwickelt aus Paulus' zweitem Brief an die Thessalonicher und anhand des ‚unheilvollen Gräuels' der Synoptiker, hatten zu diesem Zeitpunkt schon eine gewisse Tradition, wie bereits gezeigt werden konnte. Beide sollten auch häufiger noch in dieser Funktion begegnen, insofern steht dieser Text keinesfalls so weit im semantischen und kulturellen Abseits wie er bisher wahrgenommen (bzw. weitgehend ignoriert) wurde:

> Et in secunda ad Thesalonicenses: Vero qui adversatur et extollitur super omne, quod dicitur deus aut colitur, ita ut in templo dei sedeat i.e. in ecclesia, ostendens se, tamquam sit deus i.e. quasi vicarius Christi, ut quecumque faciat, facta dei credantur et in factis pessimis eciam peccare non dicatur. Hoc est quod dominus in Matheo dicit: Cum videritis abhominacionem desolacionis stantem in loco sancto, fugite ad montes – quasi dicat: cum noveritis pessimum pastorem stantem in summo loco ecclesie i.e. antichristum, fugite ab obediencia illius ad veros predicatores.[39]

---

37 *Anonymi De Innocentio IV P.M. antichristus libellus* [S.20]: [...] *melius illi convenit Iudeum esse quam paganum et multo melius Christianum quam Iudeum. Sed rursum cum Christianorum vicia propter diversa genera sive status magis magisque aggraventur, secundum quod Christo plus adversantur in eo, quod ecclesia magis in illis scandalizatur, maxime illi convenit status Christianorum, quorum vicia maxima fore possunt et amplius Christo contraria. Cum ergo status aggravet peccatum et in eodem genere peccati gravius sit peccatum clerici quam laici propter ampliorem cognicionem et episcopi quam simplicis sacerdotis propter excelsiorem speculacionem et gravissimum summi pontificis propter statum excellentissimum: in loco summi pontificis antichristum apparere oportebit, in quo statu avaricia illius vel aliud vicium maxime Christo adversetur et ecclesia plurimum in illo scandalizetur et depravetur.* Es folgt ein Zitat aus Jes 14, 13–14: *Anonymi De Innocentio IV P.M. antichristus libellus* [S.20]: *Dicebas in corde tuo: in celum conscendam,* was anhand der Glosse (*dicit glosa*) ausgelegt wird [ebd.]: Der Teufel, der einstmals in den Himmel und zum Throne Gottes aufzusteigen gedachte, maßt sich auch nach seinem Sturz noch dasselbe an, nämlich *ascendere super nubes i.e. corda electorum, et sedere in monte testamenti i.e. in ecclesia.*

38 Graefe: *Die Publizistik*, 1909 [S.261f.].

39 *Anonymi De Innocentio IV P.M. antichristus libellus* [S.21].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Anschließend wird dann die kühne Behauptung aufgestellt, dass der Name Innozenz' IV. – genauer *Innocencius papa* – der Zahl des Tieres in Offb 13, 18 entspreche: *Innocencius enim papa sexcentos sexaginta sex secundum glosam et racionem designat* [...].[40] Die Rechnung, die anschließend aufgemacht wird, um das zu beweisen, ist einigermaßen inkonsistent, da der Autor je nach Bedarf den lateinischen oder den griechischen Buchstabenwert zugrundelegt.[41] Anschließend wird dazu übergegangen, die vermeintlich intime Verbindung der Zahl Vier mit dem finalen Widersacher aufzudecken: ‚Der Vierte' sei ganz ausdrücklich im Malzeichen des Tieres enthalten, zumal in den heiligen Schriften durch diese Zahl häufig der Antichrist bezeichnet werde.[42] Was konkret diesen Strang der Argumentation betrifft, der hier nicht weiter verfolgt werden soll, ist Graefes Rede von „seltsamer Zahlensymbolik" wohl zu unterschreiben.[43] Der prinzipielle Ansatz, den Namen eines aktuellen Papstes auf die Zahl des Tieres zu beziehen, sollte allerdings noch von sich reden machen.[44] Die Bilanz des Textes ist jedenfalls das ungerührte Bekenntnis, es könne nicht bezweifelt werden, dass Innozenz IV. „der wahre Antichrist" sei:

> Et omnia signa, que sancti de antichristo secundum sacram scripturam ponunt, spiritualiter intellecta i.e. ut Christo et doctrine eius maxime contraria, Innocencio pape quarto conveniunt et ideo verus antichristus esse non dubitetur.[45]

Die hartnäckige Konkurrenz, die zwischen Friedrich II. und den Päpsten seiner Zeit um die semantische Vereinnahmung der Apokalypse ausgefochten wurde, erzeugte also nicht nur das, was McGinn als „distinctive „Frederician"

40 *Anonymi De Innocentio IV P.M. antichristus libellus* [S.21]: *Et in Apocalypsi XIII: Qui habet intellectum, conputet numerum bestie, qui cilicet continetur in karactere illius, et numerus eius sexcenti sexaginta sex. Iste numerus in bulla moderna reperitur. Innocencius enim papa sexcentos sexaginta sex secundum glosam et racionem designat.* Vgl. Offb 13, 18: *Hier braucht man Kenntnis. Wer Verstand hat, berechne den Zahlenwert des Tieres. Denn es ist die Zahl eines Menschennamens; seine Zahl ist sechshundertsechsundsechzig.*

41 Vgl. auch Graefe: *Die Publizistik*, 1909 [S.259, Anm.82]. *Anonymi De Innocentio IV P.M. antichristus libellus* [S.21] kommt jedenfalls zu dem Schluß, *et tali coniuncto numero nomen karacteris bestie i.e. antichristi, quod est Innocencius papa* [...].

42 *Anonymi De Innocentio IV P.M. antichristus libellus* [S.21]: *Quartus vero signanter et discretive in karactere i.e. in bulla superadditur, quia in quarto numero in scripturis sacris frequenter antichristus notatur.*

43 Für das Zitat von Graefe siehe oben, mit Anm.38.

44 Ubertino da Casale machte eine entsprechende Andeutung am Beginn des 14. Jahrhunderts. Vgl. dazu weiter unten, Kapitel 5.5.

45 *Anonymi De Innocentio IV P.M. antichristus libellus* [S.22].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

subplot in the Antichrist legend" bezeichnet und „among the most dramatic chapters in the history of medieval Antichrist" verortet hat.[46] Auch der päpstliche ‚Handlungsstrang' wurde weiter verfolgt – zumindest diese Gewissheit verdanken wir diesem ansonsten völlig unbekannten Autor.

Friedrich II. ‚versagte' schließlich in beiden Rollen – weder als antichristlicher Kirchenverfolger noch als gottgesandter Kirchenreiniger konnte er langfristig überzeugen. Durch seinen plötzlichen Tod im Jahre 1250 sah sich mancher Zeitgenossen mit erheblichen kognitiven Dissonanzen konfrontiert.[47] Die ‚Besetzung' der Apokalypse musste neu verhandelt werden, und der regelrechte Schock, den diese Einsicht für eschatologisch bewegte und prophetisch beschlagene Gemüter bereithielt, artikuliert sich eindrücklich in Salimbenes Chronik:

> Horrui, cum audirem, et vix potui credere. Eram enim Joachita et credebam et expectabam et sperabam, quod adhuc Fredericus maiora mala esset facturus quam illa que fecerat, quamvis multa fecisset.[48]

So oft die Forschung diese Einlassung zur Kenntnis genommen und zitiert hat, so wenig Rechenschaft hat sie sich stets darüber gegeben, welch spektakuläres Bekenntnis sich hinter diesem Eingeständnis eigentlich verbirgt: Der Autor spricht nicht nur von seinen diesbezüglichen irrtümlichen ‚Erwartungen', sondern ausdrücklich von ‚Hoffnungen', und im Zusammenhang mit deren Enttäuschung bezeichnet er sich als tiefgründig verunsichert und verängstigt.[49] Wie ist es möglich, dass der Tod des Mannes, den Salimbenes intellektuelles

46 McGinn: *Antichrist*, 2000 [S.152 & S.157].

47 Das bestätigt z.B. McGinn: *Antichrist*, 2000 [S.156]. Vgl. etwa bereits Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.161]. Ebenfalls Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans*, 1988 [S.100], der betonte, Friedrich II. und das Jahr 1260 seien die beiden Fixsterne am ideengeschichtlichen Firmament des ‚Joachitismus' gewesen: „They were also, ultimately, not stars, but meteors. They blazed across the medieval sky, and then were gone. The Emperor […] died […] leaving perplexed Joachites […]." Sowie Lerner: *Frederick II., Alive, Aloft, and Allayed*, 1988 [S.369]: „[…] when Frederick II died an anticlimactic death from dysentery in December of 1250 there suddenly was no raging persecutor in sight. At that point stupefaction among those who thought that the mysteries would be revealed in Frederick was profound, for according to Joachite reckonings the mysteries were to have been fully revealed around 1260, not 1250, and, at any rate, no prospective Antichrist should have disappeared so suddenly and ingloriously."

48 Holder-Egger (Hrsg.): *Cronica fratris Salimbene*, 1905–1913 (Neudruck 1963) [S.174], bzw. in der Edition von Scalia, 1966 [S.251].

49 Die berühmte Formulierung zitiert bspw. Lerner: *Frederick II., Alive, Aloft, and Allayed*, 1988 [S.369], allerdings liegt seine Betonung ausschließlich auf Salimbenes Bekenntnis zu hartnäckigen Zweifeln an der *Glaubwürdigkeit* der Nachricht von Friedrichs Tod.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Umfeld als die Geißel der Christenheit beargwöhnt und gefürchtet haben wollte, nicht Erleichterung, sondern Verzweiflung nach sich zog? Dieses vermeintliche Paradoxon macht meines Erachtens deutlich, wo die eigentlichen Prioritäten und Vorzüge der semantischen Angebote lagen, die sich hier als unzutreffend erwiesen hatten und die damit vorläufig gescheitert waren: Der Trost, den die Weissagungsapokalyptik und die damit einhergehende heilsgeschichtliche Selbstverortung und Selbstvergewisserung ihren Protagonisten brachte, wog die Ängste auf, die durch faktisches Leid im Angesicht realer Bedrohungen ausgelöst werden konnten. Michael Wolter, der in einem einschlägigen Beitrag über die Genese und Funktion der Darstellung des Feindes als Antichrist in der jüdisch-christlichen Apokalyptik unterrichtete, unterstrich die elementare Vergewisserungsfunktion, die der Mythologisierung eines konkreten Feindes als des endzeitlichen Widersachers zukomme:

> Durch die Aufbietung der Figur des Antichristen werden Assoziationen freigesetzt, die es den Adressaten erlauben, ihre aktuelle Erfahrung von der Semantik dieses Symbols her wahrzunehmen und die aktuelle Situation dadurch nicht als Infragestellung, sondern als Bestätigung der überkommenen Ordnung von Welt und Geschichte zu verstehen. Es geht also darum, durch die Benennung des Gegners als Antichristen Orientierung herzustellen innerhalb einer als dysfunktional erfahrenen Wirklichkeit.[50]

Der Chronist des Minoritenordens hatte wiederholt Weissagungstexte frequentiert und auf verschlüsselte Botschaften hinsichtlich der verbleibenden Regierungszeit des deutschen und sizilischen Herrschers befragt.[51] Auch dass sich dieser Autor dabei keiner ausgefallenen Liebhaberei hingab, sondern die Interessen seines lebensweltlichen Umfeldes teilte, erhellt eindrücklich aus seinem Werk.[52] Salimbene berichtet außerdem, mit seinen anfänglichen Zweifeln an der Glaubwürdigkeit der erschütternden Nachricht vom Tod des Kaisers nicht allein gewesen zu sein, und das bestätigen auch Quellen außerhalb eines genuin franziskanischen Kontextes. Noch 1257 schloss ein toskanischer

50 Wolter: *Der Gegner als endzeitlicher Widersacher*, 1992 [S.25].

51 Neben dem Alten Testament und Joachim von Fiore bemüht die Chronik in diesem Zusammenhang auch wiederholt Merlin und die Sibyllen. Vgl. etwa die Zusammenstellung der Belege bei Braisch: *Eigenbild und Fremdverständnis*, 2010 [S.346f.].

52 Wie bereits deutlich wurde, sind auch die Debatten über Joachim von Fiore, die Salimbenes Chronik bezeugt, nicht unwesentlich von genau dieser Thematik inspiriert. Hugo von Digne hatte Salimbenes Bericht zufolge gegenüber einem dominikanischen Skeptiker ausführlich dargelegt und begründet, dass der Kaiser erst im Alter von siebzig Jahren sterben würde. Vgl. oben, Kapitel 2.1, hier besonders mit Anm.41.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Goldschmied notariell beglaubigte Wetten darüber ab, dass Friedrich nach wie vor am Leben sei.[53] Salimbene weiß darüber hinaus von einem Eremiten, den man nach dem Tod des Kaisers aufgetan habe, und der Friedrich in allen Äußerlichkeiten glich. Er war über die Angelegenheiten des Imperium und Regnum bestens im Bilde, woraufhin ihn unteritalienische Adlige für den Kaiser selbst gehalten und dazu überredet hätten, seine Rechte am sizilischen Königreich geltend zu machen.[54]

Auf der Grundlage des berühmten *vivit et non vivit* der *Sibilla Erithea* etablierte sich schließlich neben dem Verdacht, dass Friedrich selbst noch am Leben sei, auch die Erwartung eines dritten Friedrich, wie sie sich um 1255 (offenbar erstmals) im *Liber de oneribus prophetarum* niederschlug.[55] Wie bereits deutlich wurde, war die Erwartung eines dritten Friedrich – jedenfalls in diesem frühen Stadium – vor allem das Resultat einer regelrechten ‚Sehnsucht' nach dem siebten Haupt des apokalyptischen Drachen, welches die göttliche Vorsehung zur finalen Züchtigung der Kirche ausersehen haben sollte.[56] Diese

53 Der Hinweis auf das betreffende Notariatsinstrument verdankt sich bereits Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.161, mit Anm.34]. Darauf berufen sich sowohl Lerner: *Frederick II., Alive, Aloft, and Allayed*, 1988 [S.369] als auch Möhring: *Weltkaiser der Endzeit* [S.222]. Ebenfalls Kaul: *Friedrich Barbarossa*, 2007 [S.36, mit Anm.36]. Von hartnäckigen Zweifeln an Friedrichs Tod berichtet auch die um 1260 niedergeschriebene Sächsische Weltchronik zum Jahr 1251. Siehe Heinisch: *Kaiser Friedrich II.*, 1968 [S.639]. Vgl. auch dazu erneut Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.161], der sich an dieser Stelle weitere Belege schenkte, aber ausdrücklich darauf hinwies, „dass die Nachricht vom Tode Friedrichs II. in Joachiten-Kreisen, aber auch sonst in Italien und wohl auch in Deutschland zunächst teilweise auf Unglauben stieß und dass verschiedentlich die Überzeugung wach blieb, der Kaiser lebe noch immer." Eine gute Zusammenfassung bietet Möhring: *Die Weissagungen über einen Kaiser Friedrich*, 2008.

54 Vgl. zum Phänomen der ‚falschen Friedriche' und der regelmäßig dokumentierten posthumen ‚Friedrich-Sichtungen' zunächst die Zusammenstellung einschlägiger Belege bei Shaw: *Friedrich II as the „Last Emperor"*, 2001 [hier bes. S.330]. Außerdem noch Möhring: *Der Weltkaiser der Endzeit*, 2000 [S.229–239], sowie Ders.: *Die Weissagungen über einen Kaiser Friedrich*, 2008 [S.203f.]. Ebenfalls dazu etwa Thomsen: *„Ein feuriger Herr des Anfangs …"*, 2005 [S.46ff.].

55 „Verborgenen Todes wird er die Augen schließen und fortleben; Tönen wird es unter den Völkern Er lebt und lebt nicht". Siehe Holder-Egger 1890 [S.168]: *Oculos eius morte claudet abscondita supervivetque; sonabit et in populis: ‚Vivit, non vivit.'* Vgl. auch dazu Thomsen: *„Ein feuriger Herr des Anfangs …"*, 2005 [S.44f.]. Salimbene Parmensis: *Cronica*, 1966 [S.505] beruft sich ebenfalls auf dieses Zitat: *Hinc fuit quod multi crediderunt eum non esse mortuum, cum vere mortuus esset; et ex hoc impletum fuit Sibille vaticinium, que dicit: «Sonabit et in populis: 'Vivit' et 'Non vivit'», et premittit quod mors eius esset abscondita.* Zur Erwartung eines dritten Friedrich, der bis 1260 regieren würde, vgl. Möhring: *Der Weltkaiser der Endzeit*, 2000 [S.240ff.], sowie Shaw: *Friedrich II as the „Last Emperor"*, 2001.

56 Zum *Liber de oneribus prophetarum* vgl. oben, Kapitel 2.2. Erst deutlich später kann von einer ‚Furcht' (Möhring) vor dem Auftritt eines dritten Friedrich die Rede sein, wie sie bei

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Sehnsucht lässt sich nur anhand der zentralen Vergewisserungsfunktion des apokalyptischen ‚Deutungsvektors' (Nagel) nachvollziehen, die Salimbenes Zeugnis eindrücklich vergegenwärtigt: Nur so erklärt sich, inwiefern das Auftreten des vermeintlichen Antichrist als solches weniger Bestürzung auszulösen vermochte als sein plötzlicher und unerwarteter Abgang. Der Chronist quittierte schließlich seine diesbezügliche Ernüchterung mit dem Vorhaben, *istam doctrinam* abzuschwören und fortan nur noch das zu glauben, was er sehe.[57]

Auch das verheißungsvolle Jahr 1260 – der andere Fixstern am nachjoachimischen Ideenhimmel – schien schließlich in die Geschichte eingehen zu wollen, ohne die erhofften Segnungen unter der Ägide des *Evangelium Aeternum* eingeleitet zu haben. Als das besagte Jahr bereits zur Neige ging, begünstigten wohl nicht zuletzt die diesbezüglichen Erwartungen eine fiebrige und anscheinend hochgradig ansteckende Begeisterung für das Verfahren der öffentlich praktizierten Selbstgeißelung.[58] Diese besonders radikale Form der Christusnachfolge verbreitete sich ausgehend von Perugia rasch in ganz Mittel- und Norditalien, und wenig später wurde der nicht ganz neue, aber

---

Alexander von Roes bezeugt ist: Hier wurde der Gestalt erstmals die Hoffnung auf einen zweiten Karl den Großen entgegengesetzt und auch diese Spielart fand langfristig überzeugte Anhänger, so etwa Telesphorus von Cosenza, in dessen *Libellus* (1368) der mit dem Engelspapst verbündete Karl einen solchen dritten Friedrich besiegt. Siehe Möhring: *Der Weltkaiser der Endzeit*, 2000 [S.240ff.]. Erneut Ders.: *Die Weissagungen über einen Kaiser Friedrich*, 2008. Einen dritten Friedrich kennt auch die um 1300 entstandene Columbinus-Weissagung. Vgl. dazu in erster Linie Daniel/Kerby-Fulton: *English Joachimism*, 2011.

57 Salimbene Parmensis: *Cronica*, 1966 [S.441], sowie bei Holder-Egger (Hrsg.): *Cronica fratris Salimbene*, 1905–1913 (Neudruck 1963) [S.302f.]: *Verum dicitis. Sed postquam mortuus est Fridericus, qui imperator iam fuit, et annus millesimus ducentesimus sexagesimus est elapsus, dimisi totaliter istam doctrinam et dispono non credere nisi que videro.* Der Begriff des ‚apokalyptischen Deutungsvektors' beruft sich auf Nagel: *Ordnung im Chaos*, 2008 [hier u.a.S.50].

58 Vgl. zu diesem Phänomen ganz allgemein, ausgehend zwar von einem genuin klinisch-psychiatrischen Standpunkt, aber um kulturwissenschaftliche und historische Perspektivierungen bemüht, Favazza: *Bodies under Siege*, 2011 ^{3}. ^{Au}fl^{age} [S.36], der geneigt ist, in Italien im Herbst 1260 eine ‚Epidemie' der Selbstgeißelung ausbrechen zu sehen. Vgl. ebenfalls Largier: *Lob der Peitsche*, München 2001, der das Phänomen am Schnittpunkt asketisch-spiritueller, medizinischer, ethnographischer, erotischer und pornographischer Diskursformen thematisiert, und der hier [S.47] von einer „Inszenierung der Heilsgeschichte am Körper" spricht. Das Thema ‚Passionsfrömmigkeit und Selbstverletzung' verhandelt auch aktueller noch die religionswissenschaftliche Arbeit von Bräunlein: *Passion/Pasyon. Rituale des Schmerzes*, 2010, vgl. hier besonders den ersten Teil [S.43–156], der Seltkreuzigungen und Selbstgeißelungen in der europäischen Religionsgeschichte zum Gegenstand hat.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

spontan unheimlich populäre ‚Trend' bereits in Frankreich, Österreich und Deutschland aufgegriffen.[59]

Es ist schwer zu sagen, ob sich in diesem Phänomen tatsächlich die volkstümliche Resonanz auf joachimisch inspirierte Weissagungen artikulierte, wie immer wieder vermutet wurde.[60] Inwiefern hier überhaupt (eventuell auch viel diffusere) apokalyptische Naherwartungen im Spiel waren, wird insgesamt kontrovers beurteilt.[61] Raoul Manselli war bestrebt, die spezifische Bedeutung der joachimischen Prophezeiung bezüglich des nämlichen Jahres für den spontanen Siegeszug der Flagellantenbewegung zu relativieren.[62] Im Anschluss daran ist die Forschung mittlerweile um ein nuancierteres Verständnis der volkstümlichen Apokalyptik im Hintergrund dieser Strömung bemüht.[63] Trotzdem sind ihre öffentlich vollzogenen ‚Rituale des Schmerzes' (Bräunlein) stets auch als Versuch verstanden worden, Gott im drohenden Angesicht des Jüngsten Tages durch wirksame Bußbemühungen gnädig zu stimmen. Neben den Anliegen der individuellen und kollektiven Buße betonte Mitchell B. Merback im Bezug auf das Ritual der Selbstgeißelung letzthin auch die Qualität einer ‚magischen Intervention',

59 Vgl. hier vor allem Morghen: *Ranieri Fasani e il movimento dei Disciplinati del 1260*, 1962 [S.33], sowie Meersseman: *Disciplinati e penitenti nel Duecento*, 1962. S.43–83. Die ersten Geißlerprozessionen in Perugia werden im Zusammenhang mit den Predigten Raniero Fasanis gesehen. Vgl. zum Ganzen noch Cecchini: *Raniero Fasani et les flagellants*, 1975. Sowie Henderson: *The Flagellant Movement*, 1978. Ebenfalls Dickson: *The Flagellants of 1260*, 1989. Sowie Frugoni: *Sui flagellanti del 1260*, 1979.

60 Siehe nur Moynihan: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans,* 1988 [S.56]. „We do not know if the flagellant movement first recorded in 1260 […] was a popular response to Joachist expectations, or an unrelated social phenomenon."

61 Vgl. nur Leff: *Heresy*, (1967) 1999 [S.72]: „[…] the outbreak of the Flagellant movement in 1260 seems to have been directly due to a belief in the coming end of things." Für die verbreitete Ansicht, dass speziell die vermeintliche joachimische Prophezeiung für das apokalyptische Jahr 1260 hier eine herausragende Rolle spielte, vgl. etwa Dickson: *The Flagellants*, 1989 [S.227–67], sowie Cohn: *The Pursuit of the Millenium. Revised and expanded Edition.* Oxford 1970 [S.128ff.].

62 Manselli: *L'anno 1260*, 1962. S.99–108.

63 Vgl. daran anschließend etwa Bräunlein: *Passion/Pasyon. Rituale des Schmerzes*, 2010 [S.91ff.]. Weniger als ‚Ursache' denn als ‚Anlass' für die ersten Flagellantenprozessionen zieht die Forschung übereinstimmend die Schlacht von Montaperti in Betracht, in der die zermürbenden Konflikte zwischen Guelfen und Ghibbelinen einen blutigen und traumatischen Höhepunkt erreicht hatten. So auch Thompson: *Cities of God*, 2005 [S.99], sowie die Einleitung bei Würth: *Geißler in Thüringen*, 2012 [S.13]. Vgl. ebenfalls Merback: *The Living Image of Pity*, 2007 [S.149].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

> […] aimed at nothing less than the redemption of a Christendom teetering on the brink of chaos – a world soon to be undone […].[64]

Die öffentlich inszenierte Neigung zu dieser selbstzerstörerischen Identifikation mit den Leiden des Erlösers kann als Produkt einer Entwicklung verstanden werden, die in der Person des stigmatisierten Franziskus bereits ihre geradezu paradigmatische Verkörperung hervorgebracht hatte.[65] Die Tatsache, dass die Geißler ihren fanatischen Leidenswillen ausgerechnet im Jahre 1260 entdeckten, muss insofern nicht zwingend als Resultat einer konkreten volkstümlichen Joachim-Aneignung gelten. Gewiss aber reagierte diese euphorische Neuentdeckung eines religiösen Masochismus auf dasselbe höherstufige und verhältnismäßig viel größere Problem, nämlich die schwindende Heilsgewissheit innerhalb einer christlichen Erlösungsgemeinschaft, die ihre eigenen apokalyptischen Feindbilder nicht erfolgreich ‚auslagern' konnte.[66]

Ebenfalls 1260 gründete Gerardo Segarelli die so genannten Apostoliker. Es handelte sich um eine nicht regulierte religiöse Gemeinschaft, die zunächst etwa 30 Jahre lang unbehelligt blieb, bis die Inquisition auf ihre häretischen Ansichten aufmerksam wurde. Wie sich dann zeigte, wurde in den Kreisen dieser Wanderprediger eine besonders schwerwiegende Kombination aus der Neigung zu apokalyptischen Prophezeiungen und dem fanatischen Bewusstsein der eigenen Erwählung vor dem Hintergrund eines rigoristischen apostolischen Armutsideals kultiviert.[67] Die Bewegung stand, obwohl von franziskanischer Frömmigkeit zutiefst geprägt, in keiner offiziellen Verbindung zum Minoritenorden, und das wurde ihr schließlich zum Verhängnis. Ihr Begründer

64 Merback: *The Living Image of Pity*, 2007 [S.136].

65 Vgl. dazu bereits oben, Kapitel 2.1, besonders mit Anm.84ff. Vgl. auch erneut Merback: *The Living Image of Pity*, 2007 [S.139], sowie unter dem Gesichtspunkt neuer ‚models of lay sanctity' Vauchez: *Lay people's Sanctity*, 1991. Sowie Gow: *Popular Persuasions*, 1999.

66 Diesen Befund bestätigt auch Carozzi: *Weltuntergang und Seelenheil*, 1996 [S.140]: Aus einer „religiösen Enttäuschung" heraus sei das Bedürfnis nach einem neuen Heilsweg erwachsen, der nicht auf den offiziellen Kult angewiesen blieb. Auch und besonders insofern, als diese Bewegung gelegentlich mit starken antiklerikalen Stimmungen einherging, sei sie als „Zeichen des Grolls gegen eine Kirche" zu verstehen, „die die Menschen schutzlos den dämonischen Kräften preisgab."

67 Ähnlich schon Leff: *Heresy*, (1967) 1999 [S.191f.]: „The most extreme example of the combination of poverty and prophecy, at this time, was to be found […] among the so-called Apostles or *pseudo-Apostolici*." Vgl. ebenfalls Schäufele: *„Defecit ecclesia."*, 2006 [S.326f.]. Er behandelt die Apostoliker im Zusammenhang mit dem „franziskanischen Joachitismus" und betont entsprechend stark deren Tendenz zu „joachitischer Geschichtsspekulation". Vgl. aus der Literatur zu dieser Sekte vor allem Andenna: *Il carisma negato,* 2005. Anagnine: *Dolcino*, 1964. Orioli: *„Venit perfidus heresiarcha"*, 1988. Sowie Pierce: *Poverty, Heresy and the Apocalypse*, 2012.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

war dereinst von den Franziskanern in Parma abgelehnt worden und hatte sich mit seinen Anhängern dadurch zunächst unfreiwillig im institutionellen Abseits wiedergefunden. Von diesem Standpunkt aus bot die Kirche naturgemäß besonders viel Angriffsfläche für die Art von radikaler und leidenschaftlicher Kritik, für die diese Gruppe später einige Berühmtheit erlangte.

Anfangs handelte es sich um eine schlichte evangelische Wanderpredigerbewegung, die sich von dem bei vielen Zeitgenossen anzutreffenden Enthusiasmus für die *imitatio Christi* in strenger apostolischer Armut und nach dem Vorbild des Heiligen Franziskus hatte inspirieren und mitreißen lassen. Dass ihr Begründer, der ungebildete Laie Gerardo Segarelli in seiner Heimatstadt Parma zunächst vergeblich um Aufnahme in den dort ansässigen Minoritenkonvent ersucht hatte, ist durch Salimbene glaubhaft verbürgt.[68] Im Anschluss gab er sein gesamtes Eigentum auf und machte sich daran, in eigener Verantwortung und in eigener Regie das Ideal der *vita apostolica* zu verwirklichen.

Die Bewegung erregte anfangs keinen weiteren Anstoß und konnte scheinbar sogar einige Sympathien im Klerus für sich mobilisieren, bis sie 1274 dem Zweiten Konzil von Lyon zum Opfer fiel, das sämtliche nicht approbierten religiösen Orden und Gemeinschaften verbot.[69] Erst 1294 wurde Segarelli wegen Häresie verurteilt und schließlich 1300 verbrannt. Die Führung übernahm der radikale Fra Dolcino, der sich einem apokalyptischen Aktivismus verschrieben hatte und unter dem sich die Bewegung einen neuen Gestus offensiver Gewaltbereitschaft aneignete. Die Quellen erlauben keine absolut zuverlässige

68 Für die ersten Jahrzehnte der Bewegung ist die zentrale Quelle Salimbenes Ordenschronik. Der Autor berichtete als Augenzeuge, er war Segarelli persönlich begegnet und kannte einen *frater,* der den Orden verlassen hatte, um sich Segarellis Jüngern anzuschließen. Siehe Salimbene Parmensis: *Cronica*, 1966 [S.249ff. & S.275ff.]. Vgl. dazu Merlo: *Salimbene e gli apostolici*, (1988) 1991. Weshalb Segarelli die Aufnahme in den Franziskanerorden verweigert wurde, geht aus Salimbenes Bericht nicht klar hervor. Die *Cronica* [S.250] bezeichnet ihn als *illitteratus et laycus, ydiota et stultus.* Der Minorit hatte keinen Grund, Segarelli in besonders vorteilhaftem Licht darzustellen. Vielmehr neigte er dazu, ihn zu einer Art Anti-Franziskus zu stilisieren. Dies betont auch Carniello: *Gerardo Segarelli*, 2006 [S.226ff.], der Salimbenes negative Haltung gegenüber den Apostelbrüdern eher als Ausdruck inner-mendikantischer Rivalitäten deutet. Er verortet die Bewegung somit bis zu ihrer Verurteilung in den 1290er Jahren deutlich näher an ‚orthodoxen' Formen franziskanischer Frömmigkeit. Jedenfalls betont Salimbene stets die ‚Torheit' der Apostelbrüder und äußert gleichzeitig mehrfach sein Erstaunen über das rasche Anwachsen der Bewegung.

69 Gregor X., *Religionum diversitatem nimiam.* Siehe Alberigo, G./Dossetti, G.L./Johannou, P.-P. [Hrsg.]: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta.* Bologna 1966 [S.326f.]. 1286 verfügte Honorius IV. (*Olim felicis recordationis*), dass sich die Apostoliker in bestehende Orden zu integrieren hätten. Vgl. zusammenfassend zum Vorgehen der Kirche Andenna: *Il carisma negato*, 2005 [S.242f.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Aussage darüber, wie weit genau sich die Bewegung unter Dolcinos maßgeblichem Einfluss von ihren Ursprüngen entfernte.[70] Auch wenn diese Gemeinschaft in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehen noch nicht den denselben missionarischen Aktivismus an den Tag legte wie später unter Dolcino: Ihr zentrales Anliegen bestand ohne Zweifel stets in der Verwirklichung eines apokalyptischen Ideals. Wie die Armutseiferer innerhalb des Minoritenordens reklamierten auch Segarellis Apostelbrüder ihren Anspruch auf das Identifikationsangebot der aufrichtigen Zeugenschaft im Angesicht der Apokalypse.[71] Salimbene hielt es für geboten, im Rahmen seiner Chronik des Minoritenordens mehrfach darauf hinzuweisen, dass dieser Anspruch jeglicher Grundlage entbehrte, und es spricht für sich, dass er sich dafür nicht zuletzt auf Joachim von Fiore und Bonaventura berufen zu können meinte. Im Anschluss an deren Auslegung der einschlägigen Schriftstellen beanspruchte Salimbene das nämliche apokalyptische Identifikationsangebot exklusiv für die Dominikaner und Franziskaner.[72] Segarellis Bewegung dagegen sprach er wiederholt als *synagoga Sathane* an und er verwendete in diesem Zusammenhang auch nicht

70 Für die Autoren der beiden ergiebigsten Textzeugen war diese Frage nicht von Bedeutung. Es handelt sich neben Salimbene um Bernard Gui: *De secta illorum, qui se dicunt esse de ordine Apostolorum.* Vgl. hier etwa Peterson: *Contested Sanctity*, 2006 [S.34f.]: „Both viewed the distinct leadership of Segarelli and Dolcino as a natural progression and attributed identical values to their respective followers. Unfortunately, many modern scholars have accepted this portrayal too readily […]. In fact, the nature of the initial movement under Segarelli altered drastically once he was executed and Dolcino stepped into the vacant executive role."

71 Ähnlich Carozzi: *Weltuntergang und Seelenheil*, 1996 [S.137 & 141]: Die Apostoliker verwirklichten in gewissem Sinne das Ideal der franziskanischen Spiritualen der Zeit, denn wie diese versammelten sie eine kleine Zahl von Auserwählten, die zu Zeugen der Endzeit berufen waren.

72 Siehe Salimbene Parmensis: *Cronica.* 1966 [S.261]. Unter der Überschrift *De fatuitate Christiani* heißt es hier unter Verweis auf die einschlägigen Schriftstellen zum Antichrist: […] *Certe non indigemus, nec expedit nobis quod veniat Antichristus cum nuntiis suis, quia in populo Christiano multos haberet sequaces. Dixit enim Dominus de Antichristo Iudaico populo, Io. v: Ego veni in nomine patris mei, et non accepistis me. Si alius venerit in nomine suo, illum accipietis. Item de eodem in secunda ad Thessa. ii Apostolus dicit: Eo quod caritatem veritatis non receperunt, ut salvi fierent, ideo mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendatio, ut iudicentur omnes qui non crediderunt veritati, sed consenserunt iniquitati». Et addidit frater Bonaventura dicens: «Beatus Iohannes in Apoc. in persona Domini dicit, xi: Dabo duobus testibus meis, et prophetabunt dies mille ducentos amicti saccis. Quod quamvis primo et principaliter de Enoch et Helia intelligatur, tamen abbatis Ioachym expositio non videtur incongrua, qui hoc de duobus Ordinibus, scilicet fratrum Minorum et Predicatorum, luculenter exposuit, contra quos, ut ipse dicit, tempore Antichristi populus Christianus insurget; de quibus dicit: Et habitantes terram gaudebunt super illos et iocundabuntur et munera mittent invicem, quoniam hi duo prophete cruciaverunt eos qui habitant super terram. Quod de duobus Ordinibus iam predictis, scilicet Minorum et Predicatorum, exponit Ioachym*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

unerhebliche argumentative Mühen darauf, zu beweisen, dass *isti Apostoli non sint in statu salutis*.[73] Die Orden der Prediger und der Minoriten seien im Alten Testament klar präfiguriert, und daraus gehe schließlich deutlich hervor,

> quod Ghirardinus Segalellus cum suis Apostolis non debet se intromittere de offitio istorum duorum Ordinum, quoniam isti sunt illi duo Ordines prefigurati in Ieremia fuerunt […] sicut abbas Ioachym dilucidavit aperte.[74]

Aus der feindseligen Darstellung des Chronisten erhellt mehr als eine gewisse franziskanische „Verlegenheit" (Lambert) angesichts der buchstäblichen und besonders kompromisslosen Nachahmung der Lebensweise der Apostel, die in Segarellis Gefolgschaft angestrebt und wohl auch praktiziert wurde.[75] Salimbenes Ausführungen können durchaus als Resultat eines paranoiden heilsgeschichtlichen Rückversicherungsbedürfnisses gelesen werden – jedenfalls dokumentieren sie eine reaktiv übersteuerte Auseinandersetzung mit der diesbezüglichen ‚Konkurrenz', die innerhalb derselben konventionalisierten Sinnordnung und aufgrund desselben interpretativen Paradigmas um dasselbe, wohlgemerkt *exklusive* Identifikationsangebot rivalisiert, welches die Gewissheit eines korporativen apokalyptischen Erlösungsprivilegs bereithält.

Dass das Selbstverständnis der Segarelli-Anhänger von genau diesem Anspruch gesteuert wurde, dem Anspruch nämlich, die ‚wahre' Kirche in bzw. außerhalb der ‚falschen' zu repräsentieren, bestätigt Bernard Gui, konkret jedenfalls für Dolcino: Dieser habe Segarelli als die ‚frische Pflanze' bezeichnet,

---

abbas. Que omnia dicit complenda tempore Antichristi». Et addidit frater Bonaventura dicens […].

73 Ebd. [S.262]: *Quod autem isti Apostoli non sint in statu salutis, pluribus rationibus possumus demonstrare.* Siehe auch Ebd. [S.249]: *Illam etiam congregationem illorum ribaldorum et porcariorum et stultorum et ignobilium qui se dicunt Apostolos esse et non sunt, sed sunt synagoga Sathane* […]. Sowie erneut S.252: *De stultitia istorum ribaldorum qui se dicunt Apostolos esse et non sunt, sed sunt synagoga Sathane.* Ebenfalls S.253: *His verbis describit Apostolus vitam et formam quam tenere debent hi qui se dicunt Apostolos esse et non sunt, sed sunt synagoga Sáthane, congregatio stultorum et ignobilium et representatio discipulorum Antichristi.*

74 Salimbene Parmensis: *Cronica*, 1966 [S.284f.]. Es folgt die Erörterung, […] *quod in piscatoribus intelliguntur fratres Minores, in venatoribus Predicatores.* Vgl. auch erneut Ebd. [S.290]: *Quod abbas Ioachym de istis Apostolis nichil predixit* […].

75 So Lambert: *Häresie im Mittelalter*, 2001 [S.209]: Segarelli sei ein schlichter Mann ohne besondere Bildung gewesen, „der dennoch über eine besondere Kraft der Persönlichkeit verfügte und Leute um sich scharte, die wie er selbst eine ganz unmittelbare und buchstäbliche Nachahmung der Lebensweise der Apostel praktizierten, was die Franziskaner in Verlegenheit brachte, wie aus Salimbenes feindseliger Darstellung hervorgeht."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

welche Gott aus der Wurzel des Glaubens habe keimen lassen, um die Kirche nach seinem Wohlgefallen zu erneuern.[76]

Diese Überzeugung, Mitglied einer erwählten kirchlichen Gemeinschaft zu sein, die sich in Abgrenzung zur abtrünnig gewordenen römischen Großkirche und ihren katholischen Orden als einzige ‚wahre Kirche' definierte, teilten die Apostoliker nicht nur mit den zeitgenössischen häretischen Massenbewegungen der Katharer und Waldenser, sondern auch mit weiteren kleineren Gruppierungen, deren Streuung auf die Popularität dieses Narrativs hindeutet. Eine vergleichbare zeitgenössische Sekte, die ebenfalls bereits in den 60er Jahren des 13. Jahrhunderts entstand und die offenbar auf das gleiche Problem reagierte, waren die so genannten Guglielmiten. Diese führten sich auf eine adlige und fromme Frau namens Vilemína bzw. Guglielma aus Böhmen zurück, die nach Italien gekommen war, um eine eigenwillige spirituelle Botschaft zu predigen. Nach ihrem Tod wurde sie im Zisterzienserkloster von Chiaravalle bei Mailand beigesetzt und es etablierte sich ein Kult um ihr Grab, in dessen Rahmen sie als Inkarnation des Heiligen Geistes verehrt wurde.[77] Die wichtigste Schülerin Guglielmas und später eine der Hauptangeklagten vor der Inquisition war die Nonne Mayfreda (Manfreda) von Pirovano, die zugab, ihre Anhänger in dem Glauben unterwiesen zu haben,

> dass Guillelma der Heilige Geist gewesen sei, dass sie vor dem jüngsten Tag auferstehen und sichtbar in den Himmel fahren werde und dass durch Guillelma die Juden, Mohammedaner und Sarazenen gerettet würden [...].[78]

---

76 Bernard Gui: *De secta illorum, qui se dicunt esse de ordine Apostolorum.* In: Segarizzi, Arnaldo [Hrsg.]: *Historia fratris Dulcini Heresiarche*, 1907 [S.24]: *Item quod Gerardus Segarelli de Parma predictus fuit primus huius secte actor, qui, ut Dulcinus dicit et asserit, fuit nova planta Dei pullulans in radice fidei in qua Deus cepit reducere ecclesiam suam ad conservationem et perfectionem et vitam et statum paupertatis ecclesie primitive in illo statu in quo commisit ecclesiam beato Petro apostolo.*

77 Grundlegend dazu Wessley: *The Thirteenth-Century Guglielmites,* 1978. Sowie Benedetti: *Io non sono Dio*, 1998. Aus einer feministischen Perspektive Muraro: *Vilemina und Mayfreda*, 1987. Eine weitere feministische Interpretation im größeren Zusammenhang mit der Gender-Thematik und der Frage nach weiblichen Gottesbildern bietet Newman: *Woman Spirit*, 1995. Vgl. auch Peterson: *Social Roles*, 2004. Zur Rekonstruktion des Selbstverständnisses und des Glaubens der Guglielmiten dienen die Prozessakten der Inquisition aus dem Jahre 1300, gedruckt bei Tocco [Hrsg.]: *Il Processo dei Guglielmiti*, 1899. Außerdem bei Benedetti [Hrsg.]: *Milano 1300*, 1999. Die Frage, ob Guglielma selbst noch ausschließlich orthodoxe oder bereits tendenziell häretische Ansichten vertrat, wird in der Forschung unterschiedlich beurteilt und ist anhand der Quellenlage nicht final zu entscheiden. Vgl. dazu nur die Zusammenfassung bei Elliott: *Proving Women*, 2004 [S.153].

78 Zitat bei Muraro: *Vilemina und Mayfreda*, 1987 [S.259]. Vgl. auch die Aussage einer Zeugin namens Sibilia, bei Tocco [Hrsg.]: *Il Processo dei Guglielmiti*, 1899 [S.413], die von Andreas

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Auch diese Mailänder Häretiker rangen um heilsgeschichtliche Selbtvergewisserung und finale Erwählungshoffnungen, und zwar in dezidierter Abgrenzung gegenüber den ‚falschen Christen' und verbunden mit einer entschlossenen Hinwendung zu den Leiden des Erlösers. Guglielma, so bezeugte einer ihrer Anhänger vor der Inquisition, habe versichert, sie müsse in Gestalt einer Frau für die Sünden der falschen Christen und Mörder Christi leiden, wie Christus in Gestalt eines Mannes gelitten habe.[79] „Guglielma's advent", so heißt es zusammenfassend bei Dyan Elliott, „was believed to have inaugurated the Third Age of the Spirit, signaling the end of the corrupt present-day church and the establishment of a new one in its stead."[80]

Da die Inquisition erst in den 1280er Jahren auf diese Gruppe aufmerksam wurde und sich bis 1300 nicht ausführlich (dann allerdings endgültig) damit auseinandersetzte[81], gestaltet sich die Situation ähnlich wie bei den oben genannten Apostelbrüdern: Es ist nicht zu klären, wie weit sie sich zu diesem Zeitpunkt bereits von ihren Ursprüngen entfernt hatte. Grundsätzlich ging auch die Lehre der Guglielmiten offenbar von einem dreifaltigen Gott aus, aber: Wie der Sohn Gottes in Christus in männlichem Geschlecht inkarniert worden war, so habe sich der Heilige Geist als wahrer Gott und wahrer Mensch in Guglielma inkarniert und diese damit zur zweiten Erlöserin der Menschheit gemacht. In der guglielmitischen ‚Geistkirche' sollte das Priesteramt von Frauen ausgeübt werden.[82] Davon abgesehen übernahm sie sämtliche Praktiken der obsolet gewordenen Amtskirche, inklusive der Sakramentenspendung, der

---

Saramita gelernt hatte, Guglielma als Inkarnation des Heiligen Geistes zu verehren: Sie sei in *spetie mulieris* erschienen, um zu leiden und zu sterben wie Christus, der *in spetie hominis* gekommen war. Vgl. auch Tocco [Hrsg.]: *Il Processo dei Guglielmiti*, 1899 [S.415]: Seit dem Jahr 1262 werde nicht mehr allein der Körper Jesu Christi geopfert und geweiht, sondern auch der Körper des Heiligen Geistes, *quod erat ipsa Guillelma*. Im Zentrum der Bewegung stand neben Mayfreda ein gewisser Andreas Saramita. Er hatte Guglielmas besonderes Vertrauen genossen und angeblich hatte sie ihn als ihren „Erstgeborenen" bezeichnet. Siehe Tocco [Hrsg.]: *Il Processo dei Guglielmiti*, 1899 [S.431].

79 Siehe Tocco [Hrsg.]: *Il Processo dei Guglielmiti*, 1899 [S.320]. Nicht von ungefähr wird immer wieder nach Guglielmas vermeintlichen Stigmata gefragt. Siehe etwa Tocco [Hrsg.]: *Il Processo dei Guglielmiti*, 1899 [S.326].

80 Elliott: *Proving Women*, 2004 [S.153].

81 Um genau zu sein: Die heterodoxen Ansichten der Guglielmiten hatten bereits 1284 einmal Aufsehen erregt, und es gab auch Befragungen im Jahre 1296, aber der finale Akt in diesem Drama spielte sich erst 1300 ab, als sich zwei dominikanische Inquisitoren dieser Sache erneut annahmen. Es gab drei Todesurteile und Guglielmas sterbliche Überreste wurden exhumiert und verbrannt. Siehe Wessley: *The Thirteenth-Century Guglielmites*, 1978 [S.302]. Vgl. auch erneut Peterson: *Contested Sanctity*, 2006 [S.32]. Ebenfalls Elliott: *Proving Women*, 2004 [S.153].

82 Vgl. aber Newman: *Woman Spirit*, 1995 [S.189], die betonte, obwohl „some writers have represented the proposed Guglielmite clergy as exclusively female, this view is mistaken."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Bildung eines Kardinalkollegiums und der Krönung eines Papstes, in diesem Falle einer Päpstin.[83] Diese Rolle übernahm besagte Mayfreda, wahrscheinlich vorläufig und stellvertretend für Guglielma, deren Auferstehung für Pfingsten im Jahre 1300 erwartet wurde. In diesem Sinne bestätigte eine Zeugin vor der Inquisition, von vielen gehört zu haben,

> quod ipsa Mayfreda vel suprascripta sancta Guillelma habebat maiorem gratiam et virtutem et auctoritatem in terra quam unquam habuerit beatus Petrus apostolus […].[84]

Die Vermutung liegt nahe, dass erst das unglückselige Pontifikat Bonifaz' VIII. „in conjunction with contemporary Joachimite inflections" den entscheidenden Impuls dazu gegeben hat, ein solches alternatives Papsttum zu installieren.[85] Jedenfalls bezeugen die Akten der Verhöre vor der Inquisition, dass die Legitimität Bonifaz' in den Kreisen dieser Häretiker entschlossen bestritten wurde, und zwar *quia non est juste creatus*[86], mit einem Argument also, das unmöglich aus der bizarren guglielmitischen Dogmatik entwickelt worden sein kann, das dafür aber in verschiedenen anderen zeitgenössischen Diskurszusammenhängen belegt ist, wie noch zu zeigen sein wird.[87] Es bleibt immerhin festzuhalten, dass die Sekte zu diesem Zeitpunkt bereits seit fast zwei Generationen existierte, und dass das Problem, für das sie sich als Lösung anbot, entsprechend älter gewesen sein muss. In der neuen Heilsepoche des Heiligen Geistes, der die Anhänger dieser Sekte entgegenfieberten, scheint natürlich das geistesgeschichtliche Vermächtnis Joachims von Fiore durch.[88] In ihrer Eigenschaft als ‚Entstellung' (Lambert) seiner Ideen in ungebildeten gesellschaftlichen Kreisen lassen sich die Besonderheiten der neuen

83 Bezüglich der Besonderheiten der guglielmitischen Theologie beruft sich die hiesige Darstellung auf Muraro: *Vilemina und Mayfreda*, 1987 [S.173–181].

84 Tocco [Hrsg.]: *Il Processo dei Guglielmiti*, 1899 [S.321].

85 Vgl. erneut Elliott: *Proving Women*, 2004 [Zitat S.153].

86 Tocco [Hrsg.]: *Il Processo dei Guglielmiti*, 1899 [S.320f.]: *Item dixit quod ipse audivit a suprascripto Andrea, quod iste presens papa non potest absolvere nec condempnare, quia non est juste creatus* […]. Vgl. auch Benedetti [Hrsg.]: *Milano 1300*, 1999 [S.94]: […] *Andreas Saramita et soror Mayfreda de Pirovano dixerunt multotiens et coram multis quod sanctissimus pater dominus Bonifatius papa non erat verus papa* […].

87 Vgl. dafür Kapitel 5.

88 Vgl. auch Peterson: *Contested Sanctity*, 2006 [S.31]: „[…] Joachimite thought resonates throughout the Guglielmite heresy. Guglielma was the personification of the status of the Holy Spirit, as her incarnation viscerally embodied the advent of the Joachimite third Age."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

guglielmitischen Heilsökonomie dennoch nicht ausreichend plausibel machen.[89] Vielmehr muss das Kontinuum betont werden, in das sich diese Häresie mit ihrem kompromisslosen Vertrauen auf die Motive der *ecclesia spiritualis*, der *imitatio Christi* und der *vita apostolica* einfügte, auch wenn sie eine religionsgeschichtliche Randerscheinung blieb.[90]

89 Von ‚schlimmen Entstellungen Joachims' spricht Lambert: *Häresie im Mittelalter,* (1992) 2001 [S.208].

90 Zum Zeitpunkt ihrer Verurteilung handelte es sich um eine Gruppe von 46 Anhängern. Siehe Wessley: *The Thirteenth-Century Guglielmites*, 1978 [S.302]. Derselbe Autor betonte auch die Kontinuität zwischen den Guglielmiten, Segarellis Apostolikern und den franziskanischen Spiritualen. Siehe Wessley: *The Thirteenth-Century Guglielmites*, 1978 [S.292]: Die Guglielmiten seien „part of a continous development of thirteenth-century enthusiasm […]". Ebenfalls Burr: *The Spiritual Franciscans*, 2001 [S.313]. Übrigens war auch die Vision einer weiblichen Inkarnation des Heiligen Geistes kein singuläres Vorkommnis. Vgl. hier nur McNamara: *„De quibusdam mulieribus"*, 1990 [S.245f.] für entsprechende Beispiele, darunter Na Prous Boneta.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

KAPITEL 5

Das unsichtbare Schisma: Cölestin V. und Bonifaz VIII. – Das Scheitern zweier Päpste und die apokalyptischen Dimensionen seiner Deutung

5.1 Der ‚gute' und der ‚böse' Papst

Die Krisenerscheinungen der mittelalterlichen Kirchengeschichte verdichteten sich im ausgehenden 13. Jahrhundert sinnfällig im Scheitern zweier aufeinander folgender Päpste, die wohl kaum gegensätzlicher hätten sein können.[1] Die Ereignisse müssen sich den Zeitgenossen als Indizien für einen epischen und Zweck setzenden Kampf zwischen Gut und Böse geradezu aufgedrängt haben. Die semantischen Angebote, die sich zur kognitiven und kommunikativen Bewältigung eines solchen Szenarios im Laufe des zurückliegenden Jahrhunderts etabliert hatten, wurden im Verlauf dieser Untersuchung bereits auf den Begriff des ‚apokalyptischen Erwählungsnarrativs' gebracht.[2] Diese Meistererzählung bewarb einen soteriologischen Entscheidungsdualismus, welcher der eschatologischen Erwartung und der Hoffnung auf das postapokalyptische Heil Konsistenz verlieh, und der zu diesem Behuf nur eine Bedingung an das Individuum stellte – im entscheidenden Moment auf der *richtigen* Seite zu stehen. Wie sich zeigen sollte, hatte das dualistische Paradigma dieses Narrativs alle Vorteile einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung: Seine Ermutigung zum Dissens konnte durch Strafsanktionen nur verstärkt werden, weshalb das kirchliche ‚Establishment' dagegen praktisch machtlos war, denn diese Ideologie entlarvte ihre Gegner konsequent als Werkzeuge des Antichrist und beförderte so die Kompromisslosigkeit ihrer eigenen Identifikationsangebote bis hin zu einer geradezu euphorischen Bereitschaft für das Martyrium.[3]

Zweifelsohne galt vielen Zeitgenossen das baldige Ende der bzw. *dieser* Welt als ausgemachte Sache.[4] Davon abgesehen funktionierte die Semantik der Apokalypse auch jenseits dringend empfundener Naherwartungen, weil sie

1 So auch Miethke: *De potestate papae*, 2000 [S.45].

2 Vgl. oben, vor allem Kapitel 4.3 & 5.1 dieser Arbeit. Vgl. auch erneut die Rede von ‚apokalyptischer Ideologie' bei Carozzi, Claude: *Weltuntergang und Seelenheil*, 1996 [hier u.a. S.30].

3 Ähnlich schon Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom,* 1993 [S.71] im Zusammenhang mit der apokalyptischen Interpretation der *usus-pauper*-Kontroverse. Vgl. daran anschließend auch Burnham: *So Great a Light*, 2008 [S.20]. Ebenfalls noch Burr: *A Time to Live*, 2012.

4 Ähnlich Zander: *Die Konstruktion der europäischen Zeitökonomie*, 2002 [S.66].

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2019 | DOI:10.1163/9789004383753_006
Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

den Sinn *jeder* Zeit, *jedes* Ereignisses und *jeder* Entscheidung in die Ewigkeit verlängerte – insofern befanden sich die gläubigen Christen spätestens seit den quasi-kanonischen Festlegungen des Heiligen Augustinus immer schon im ‚Wartezimmer' des Eschaton.[5] Joachim von Fiore hatte die apokalyptischen *Gewiss* heiten für die Kontingenzbewältigung im Diesseits fruchtbar gemacht und dadurch sicher auch die verstärkte diskursive Verhandlung der beiden zentralen apokalyptischen *Ungewiss* heiten angeregt: die Frage nach dem Zeitpunkt und die Frage nach dem eigenen Standpunkt.

Zwischenzeitlich hatte sich mancher Anlass dazu geboten, so etwa die jüdischen Erlösungshoffnungen, die sich auf des Ende des fünften Jahrtausends seit der vermeintlichen Erschaffung der Welt richteten, welches nach der christlichen Zeitrechnung auf das Jahr 1240 fiel.[6] Von der „messianischen Erregung" (Yuval), die damals das Judentum bewegt hatte, konnten die christlichen Mitmenschen nicht gänzlich ungerührt geblieben sein.[7] Durch den Vormarsch der Mongolen wurden die betreffenden Anspannungen noch verstärkt. Diese konnten als die Nachkommen der zehn verlorenen Stämme Israels gelten, die sich nun anschickten, ihre europäischen Brüder aus der Knechtschaft Edoms

5 Vom „Wartezimmer des Eschaton" spricht Wannenmacher: *Hermeneutik der Heilsgeschichte*, 2005 [S.232].

6 Vgl. zu den damaligen jüdischen Messiaserwartungen und Endzeitberechnungen hier nur Yuval: *Zwei Völker in deinem Leib*, 2007 [S.257f., die wichtigsten Quellen werden vorgestellt auf S.259ff.].

7 Zitat bei Yuval: *Zwei Völker in deinem Leib*, 2007 [S.273]. Dort heißt es weiter, in den messianischen Erwartungen war die Aussicht auf ein strenges Endgericht enthalten, und der Zeitpunkt, „zu dem die göttlich-messianische Gerechtigkeit zum Zuge kommen soll, ist der Sturz Edoms, der christlichen Kirche, der mythischen Nachfolgerin des römischen Weltreichs, durch das Jerusalem zerstört worden war. Solche Perspektiven konnten die christliche Seite nicht gleichgültig lassen." Wie empfindlich die christliche öffentliche Meinung auf das Aufkommen jüdisch-messianischer Naherwartung reagierte und wie auf jüdischer Seite eben dieser christlichen Empfindlichkeit vorgebaut wurde, erörtert Yuval: *Zwei Völker in deinem Leib*, 2007 [S.273–282]. Ebenfalls Ders.: *Das Jahr 1240*, 2008. Auf das im 13. Jahrhundert auftauchende apokalyptische Feindbild vom ‚Roten Juden' hat in mehreren Publikationen Andrew C. Gow aufmerksam gemacht. Interessant auch der bei Yuval: *Zwei Völker in deinem Leib*, 2007 [S.276f.] erörterte Zusammenhang des Millenium-Endes mit den christlichen Ritualmordbeschuldigungen, die Friedrich II. 1236 veranlaßt hatten, sämtlichen Juden des Reiches seinen Schutz zuzusagen. Das betreffende Privileg definierte ihren rechtlichen Status als Kammerknechte (*servi camerae nostrae*). Den Zusammenhang zwischen jüdischer Messiashoffnung und daraus resultierender antijüdischer Pogromstimmung auf christlicher Seite bestätigt auch Voß: *Umstrittene Erlöser*, 2011 [S.42]. Außerdem sei noch verwiesen auf Bernett/Gautier Dalché: *Attitudes*, 1991, sowie Schmieder: *Europa und die Fremden*, 1994.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

zu befreien.[8] Als Vorboten des Weltuntergangs schienen die mongolischen Reiterheere die Herrschaft von Gog und Magog entfesselt zu haben.[9]

Friedrich II., der bereits zu Lebzeiten apokalyptisch bewegte Gemüter umgetrieben hatte, knüpfte an diese Tradition auch posthum noch an, denn nicht wenige scheinen seine Rückkehr als Friedenskaiser oder Antichrist in Betracht gezogen zu haben.[10] Das namhafte Jahr 1260 war vorübergegangen, ohne den fühlbaren Anbruch des Zeitalters des Heiligen Geistes gebracht zu haben, aber Wanderprediger wie Gerardo Segarelli aus Parma, der langhaarig und im Büßergewand durch Italien zog und das nahe Gottesreich verkündete, hatten wieder Konjunktur. Das Zweite Konzil von Lyon hatte 1274 die Entstehung neuer Orden verboten und im selben Atemzug noch den ‚evidenten Nutzen' der Prediger- und Franziskanerbrüder für die Kirche betont.[11] Die ‚spiritualen' Franziskaner brachten sich allerdings zunehmend in Gegensatz zur Ordensmehrheit sowie zur Kirche insgesamt, weil sie die Konsequenzen aus der inzwischen konventionalisierten eschatologischen Erhöhung ihres Stifters zogen: Sie beanspruchten das an ein apokalyptisches Erlösungsprivileg

8 Über die wichtigsten Quellen informiert Menache: *Tartars, Jews, Saracens*, 1996 [S.319ff.]. Vgl. hier vornehmlich die Darstellung bei Lerner: *The Powers of Prophecy*, 1983 [S.9–24]. Außerdem erneut Yuval: *Das Jahr 1240*, 2008 [hier bes. S.33f.]. Zu den ‚unreinen Völkern' Gog und Magog vgl. grundlegend Gow: *The Red Jews,* 1995 [S.23ff.], ebenfalls zu den zehn verschollenen Stämmen des israelitischen Nordreichs, die im Fernen Osten vermutet wurden: Gow: *The Red Jews*, 1995 [S.26ff.].

9 Viele der frühen Berichte sammelte Matthäus von Paris, darunter das Bekenntnis eines ungarischen Bischofs aus dem Jahre 1242, […] *credo quod ille populus sit Gog et Magog.* Siehe Matthaeus Parisiensis: *Chronica Maiora*, ed. Henry Richards Luard. Band 6: Additamenta. (London 1872–83) Cambridge 2012 [Nr.46, S.75]. Für weiterführende Belege vgl. Schmieder: *Europa und die Fremden*, 1994 [S.26off.]. Außerdem Klopprogge: *Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes*, 1993 [Zitat S.3], der die diesbezüglichen Deutungs- und Erklärungsversuche westlicher Annalisten, Chronisten und Briefschreiber eingehend untersucht hat und zu dem Ergebnis kam, es mache beinahe den Eindruck, „[…] als habe man einen Platz in der Weltordnung eigens für dieses Volk bereitgehalten, obgleich man über dessen Herkunft und Absicht in Wirklichkeit nichts wissen konnte." Vgl. ebenfalls Schmieder: *Christians, Jews, Muslims*, 2006. Sowie Göckenjan: *Endzeitstimmung und Entdeckergeist*, 2007.

10 Vgl. dazu bereits oben, sowie zum Ganzen auch noch Stürner: *Friedrich II.*, 2005.

11 *Sane ad Praedicatorum et Minorum Ordines quos evidens ex eis utilitas ecclesiae universali proveniens perhibet approbatos, praesentem non patimur constitutionem extendi.* Es handelt sich um die Konstitution *Religionum diversitatem nimiam*, siehe Mansi, Johannes Dominicus: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio.* Band 24. Neudruck Graz 1961 [S.96f.]. Ebenfalls Alberigo, Giuseppe [Hrsg.]: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta.* Bologna 1973 [S.326f.]. Vgl. bereits *Ne nimia religionum diversitatis* des Vierten Lateran-konzils: Ebd. [S.242]. Vgl. zum Ganzen auch die Darstellung bei Barone: *Gli Ordini Mendicanti*, 2007 [S.6ff.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

gekoppelte Monopol auf die Befolgung des radikalen minoritischen Armutsideals und die *imitatio* der apostolischen Lebensform.

In dieser Situation trat 1294 Cölestin V. das päpstliche Amt an: Mit Petrus von Morrone hoben die Kardinäle nach einer überlangen Sedisvakanz im Sommer 1294 einen greisen Eremiten aus den Abruzzen auf die *Cathedra Petri*, der keinesfalls als Politiker, wohl aber als spirituelle Führergestalt in hohem Ansehen stand.[12] Als die Wahlabordnung des Konklaves an einem brütend heißen Sommertag den Berg zu seiner Einsiedelei bestieg, fand sie einen ausgezehrten und niedergeschlagenen alten Mann vor, der die Wahl zunächst mit der Begründung ablehnte, er könne sich selbst nicht retten, wie solle er dann die Welt retten.[13] Nachdem er schließlich doch hatte überzeugt werden können, das Amt anzutreten, bestand er darauf, zu seiner Weihe in L'Aquila auf einem Esel einzureiten wie Jesus in Jerusalem.[14] Dass hinter diesem Entschluss das Bekenntnis zu spiritualistischen und apokalyptisch eingefärbten Sinnangeboten stand, ist zunächst nur eine naheliegende Vermutung. Einige Indizien für entsprechende Neigungen sammelte Peter Herde, der es für sehr wahrscheinlich hielt, dass dem Eremiten die Vorstellung eines ‚Zeitalters des

12 Vorausgegangen war die letzte derart ausgedehnte Sedisvakanz der Papstgeschichte mit einer Dauer von zwei Jahren und drei Monaten. Die Wahl war schließlich unter dem Druck Karls II. von Neapel zustande gekommen. Vgl. zu den Umständen der Wahl vor allem die ausführliche Darstellung bei Gatto: *La vera storia*, 2007 [S.9–49]. Zu Cölestin V. ist nach wie vor grundlegend die Monographie von Herde: *Cölestin V.*, 1981 [zur Wahl S.65ff.]. Ebenfalls noch Imkamp: *Cölestin V.*, 1983. Aus der neueren Literatur sei vor allem verwiesen auf Golinelli: *Celestino V: il papa contadino*, 2007. Sowie Gatto/Plebani, Eleonora [Hrsg.]: *Celestino V, pontefice e santo*, 2006. Frugoni: *Due Papi per un Giubileo*, 2000.

13 *Tractatus de vita et operibus atque obitu ipsius sancti viri.* Ed. Herde, Peter: *Die ältesten Viten Papst Cölestins V.* (*Peters vom Morrone*). (MGH Scriptores rerum Germanicarum, nova series 23) Hannover 2008. S.101–222 [hier S.136]: *„Et quis sum ego ad tale tantumque onus accipiendum talemque potestatem? Ego non sum sufficiens ad me salvandum, quomodo totum mundum?"* Auf diesen „wenn nicht wahren, so doch gut erfundenen" Ausspruch verwies bereits Herde: *Cölestin V.*, 1981 [S.73]. Zu Fragen der Datierung und Verfasserschaft dieser so genannten Vita C vgl. inzwischen Herde: *Die ältesten Viten Papst Cölestins V.*, 2008 [S.30–48]. Zu den weiteren wichtigen narrativen Quellen gehört zunächst die so genannte ‚Autobiographie', ed. Frugoni: *Celestiniana*, 1954. Vgl. dazu bereits Hollnsteiner: *Die „Autobiographie" Cölestins*, 1923. Weiterhin die so genannte Vita B, ed. Herde: *Cölestin V.* (*1294*), 1981 [S.227ff.] und das *Opus metricum* des Iacopo Stefaneschi, ed. Seppelt, Franz Xaver [Hrsg.]: *Monumenta Coelestiniana. Quellen zur Geschichte des Papstes Coelestin V.* Paderborn 1921.

14 Siehe Herde: *Die ältesten Viten Papst Cölestins V.*, 2008 [S.137]: [...] *sed domini sui exemplum* u.s.w. Vgl. Matt 21, 2ff., Luk 19, 30ff. & Joh 12, 14ff. Vgl. auch die Darstellung bei Gatto: *La vera storia*, 2007 [S.51].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Heiligen Geistes' zumindest vertraut war.[15] Es gibt auch vage Hinweise darauf, dass er bereits vor seiner Zeit als Papst Kontakte zu franziskanischen Spiritualen unterhielt. Es ist allerdings ausgerechnet der in dieser Angelegenheit wenig zuverlässige Angelo Clareno, der sich später damit brüstete, schon vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl freundschaftliche Beziehungen mit Petrus vom Morrone gepflegt zu haben. Außerdem habe dieser, „der von vielen heiligen und alten Brüdern Kunde besaß und jedwede Armut, Demut und evangelische Vollkommenheit aufrichtig und heiß liebte", ihm und seinen Leuten versichert, dass er „solche Armut immer geliebt habe und sie mit seinen Brüdern zu bewahren immer bestrebt gewesen sei, er jedoch vom Papst und Konzil gezwungen worden sei, Eigentum zu erwerben".[16] Diese Behauptungen dürften stark übertrieben sein, und zwar vermutlich aus apologetischen Gründen, denn nach dem Ausbruch des theoretischen bzw. dogmatischen Armutsstreits unter Johannes XXII. wird der Autor eventuell gehofft haben, von einer vermeintlich höchst intimen ideologischen Verbindung zum inzwischen heiliggesprochenen Cölestin zu profitieren.[17]

Als Cölestin V. ging dieser nach offizieller Lesart aus einer ‚Inspirationswahl' hervorgegangene Verlegenheitskandidat am Ende bekanntlich als der einzige Amtsvorgänger Benedikts XVI. in die Geschichte ein, der sich der Bürde dieses Amtes durch freiwillige Abdankung entledigte.[18] Am 13. Dezember 1294 legte er vor dem im Palast der Anjou in Neapel versammelten Konsistorium die

15 Vgl. dazu Herde: *Cölestin V. (1294)*, 1981 [hier S.111]. Dass dieser Papst von der Lehre Joachims beeinflußt war, hielt Herde für erwiesen: „[…] die Benennungen seiner Hauptklöster nach dem Heiligen Geist und die besondere Stellung, die das Pfingstfest im Leben des Einsiedlers einnahm, deuten darauf hin, dass auch er den Anbruch des Zeitalters des Heiligen Geistes erwartete, das nach der joachimischen Prophezeiung ein Zeitalter der Mönche sein sollte." Vgl. dazu auch Ders.: *Papst Cölestin V. und die franziskanische Spiritualität*, 1983 [S.412]. Außerdem [S.413]: Die Einsetzung eines 12köpfigen Kardinalsgremiums lasse sich auch als apokalyptisches Zeichen verstehen. Aktueller noch zu dieser Frage Gatto: *Celestino V e Gioacchino da Fiore*, 2007 [bes. S.26off.], der sich ebenfalls weitgehend auf Spekulationen angewiesen sieht. Gelegentlich ist in Erwägung gezogen worden, dass die Entscheidung für den Papstnamen ‚Cölestin' aus entsprechenden Affinitäten resultiert haben könnte. Die betreffenden Argumente rekapituliert etwa Gatto: *La vera storia*, 2007 [S.53].

16 *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, ed. Franz Ehrle. In: ALKG 2, 1886. S.125–327 [S.309]. Hier zitiert nach der Übersetzung bei Herde: *Papst Cölestin V. und die franziskanische Spiritualität*, 1983 [S.411].

17 Ähnlich schon Herde: *Papst Cölestin V. und die franziskanische Spiritualität*, 1983 [S.412].

18 Die Amtsniederlegung von Bischöfen war seit dem 12. Jahrhundert eine durchaus gängige und durchregulierte Praxis, wie Wetzstein: *Renuntiatio – resignatio*, 2010 [S.47] zusammenfasst. Diese Praxis ließ sich aber nicht ohne weiteres von einem gewöhnlichen Kirchenamt auf das exklusive Amt des *Vicarius Christi* übertragen, als welches das römische Pontifikat seit der Wende zum 13. Jahrhundert verstanden wurde. Aus der umfangreichen

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

päpstlichen Insignien ab, warf sich den Habit seiner Kongregation über und setzte sich auf der untersten Stufe seines vormaligen Thrones nieder.[19]

Als der verzweifelte Papst zu diesem Entschluss kam, blickte er auf eine ebenso kurze wie erfolglose Regierungszeit als Oberhaupt der lateinischen Christenheit zurück.[20] Nur in ganz wenigen Belangen hatte er eine einigermaßen entschlossene Linie gezeigt, so vor allem bei der Förderung der von ihm selbst begründeten Klosterkongregation der Cölestiner.[21] Davon abgesehen beschränkte sich sein Gestaltungswille weitgehend auf eine kompromisslose Entschlossenheit zur Abkehr von weltlichen Interessen, und in dieser Eigenschaft war er denkbar ungeeignet für die realpolitische Seite des Petrusamtes. Gleichzeitig knüpften sich enthusiastische Hoffnungen an diesen frommen Asketen, der eine lange Tradition großer Juristen und Politiker auf dem

---

Literatur sei hier vor allem verwiesen auf Bertram: *La rinuncia al papato*, 1995. Außerdem Herde: *Election and Abdication,* 1985.

19 Vgl. hierfür die Darstellung bei Herde: *Cölestin V.*, 1981 [S.141f., mit Verweisen auf zeitgenössische Beschreibungen der Prozedur in Anm.358]. Ebenfalls ders.: *Papst Cölestin V. und die franziskanische Spiritualität*, 1983 [S.441f.]. Zu den frühesten Darstellungen gehört Bartholomaeus de Cotton: *Historia anglicana*, ed. H.R. Luard (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores 16) London 1859 [hier S.257], die dem scheidenden Papst folgendes Bekenntnis in den Mund legt: *„Ego, Celestinus papa, considerans me insufficientem ad onus istud, tum ratione inscientiae, tum quia senex et impotens corpore, tum quia vitae contemplativae, sicut consuevi, volo vacare, quod in officio isto facere non possum, relinquo papatui et oneri et honori."* Weiter heißt es: *Et statim ipsemet descendit de cathedra, et accepit coronam de capite suo, et posuit super terram; et postea mantum et annulum et omnia alia usque ad cotam albam, cardinalibus omnibus mire existentibus stupefactis. Et tunc ipse solus ivit in cameram et induit se habitu ordinis sui, et rediit solus in consistorium, et sedit super scabellum infimum cathedrae et dixit eis cum lacrimis, „Fratres vos videtis quod ego resignavi* [...]*".* Vgl. dazu auch Bartolomei Romagnoli: *La rinuncia di Celestino V nella cronisticha del tempo*, 1995. Eine knappe zusammenfassende Darstellung der Ereignisse findet sich auch bei Miethke: *De potestate papae*, 2000 [S.58f.], auch hier mit weiterführender Literatur.

20 Ohne auf weitere Einzelheiten aus seiner kurzen Regierungszeit einzugehen, sei nur der entscheidende (und ebenso symptomatische) Konflikt angesprochen, der Cölestin schließlich zur Abdankung bewog: Nach dem Bericht des Kardinals Petrus Stefaneschi: *Opus metricum*, ediert bei Seppelt, Franz Xaver [Hrsg.]: *Monumenta Coelestiniana. Quellen zur Geschichte des Papstes Coelestin V.* Paderborn 1921 [hier S.71ff.] kollidierte sein Vorhaben, seine asketische Praxis auch als Papst in der gewohnten Strenge fortzusetzen, mit den Verpflichtungen des Amtes: Sein Plan, sich während der Quatemberfasten aus sämtlichen Geschäften vorübergehend herauszunehmen, um in Einsamkeit seine Selbstkasteiung zu verrichten, scheiterte am Einspruch der Kardinäle unter der Führung Matteo Rosso Orsinis. Vgl. unter anderem die Darstellung bei Herde: *Cölestin V.,* 1981 [S.126f.], sowie auf aktuellem Stand, mit einschlägigen Quellen- und Literaturverweisen, Gatto: *La vera storia*, 2007 [S.88ff.]. Dort auch zur Abdankung, die in einer umsichtig geplanten und juristisch vorausschauenden Prozedur vollzogen wurde.

21 Vgl. dazu nur Borchardt: *Die Cölestiner*, 2006. Und Del Fuoco [Hrsg.]: *Da Celestino V all „Ordo Coelestinorum"*, 2005.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Apostolischen Stuhl unterbrach. Im Laufe des 13. Jahrhunderts hatte sich mit der Prophezeiung eines *papa angelicus* ein Identifikationsmuster etabliert, das rückblickend geradezu exklusiv von der Erinnerung an diesen Papst vereinnahmt wird.[22] Entsprechend groß war die Enttäuschung über den Rücktritt dieses Papstes und entsprechend gefährlich wurden die dadurch freigesetzten semantischen Ressourcen für seinen Nachfolger. Schon bald artikulierten sich die ersten diesbezüglichen Andeutungen, so etwa in dem Bekenntnis einer der ältesten Viten Cölestins, dass das höchste Kirchenamt hier „von der einfachen Taube auf die höchst listige Schlange" übergegangen sei:

> Et hoc iam perventu, erat ad aures quamplurium cardinalium, qui omnes unanimiter assensum dabant credentes se ad meliorum statum devenire. Sed non, sicut illi cogitabant, evenit illis, quia disponente domino pro columba simplici serpentem prudentissimum acceperunt.[23]

Als Cölestin die zum Konsistorium versammelten Kardinäle über seine Rücktrittsabsichten in Kenntnis setzte, zu deren Begründung er auf sein fortgeschrittenes Alter, seine mangelhafte Bildung und seine fehlende Amtserfahrung verwies, stieß er allem Anschein nach zunächst auf ablehnendes Unverständnis: Man fürchtete um das Ansehen der Kirche und rief ihm nachdrücklich das unauflösliche Band des *matrimonium spirituale* in Erinnerung, welches er mit der Übernahme des Amtes geknüpft habe. Der Papst sah sich gezwungen, die Entscheidung vorläufig zu vertagen, und beriet sich zwischenzeitlich mit dem kirchenrechtlich beschlagenen Benedikt Caetani, seinem späteren Nachfolger, der das Rücktrittsvorhaben unterstützte und seine erfolgreiche und juristisch

22 Grundlegend dafür ist nach wie vor Baethgen: *Der Engelpapst*, 1943. Ebenfalls McGinn: *„Pastor Angelicus"*, 1989. Aus der neueren Literatur vgl. vor allem Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus"*, 2004. Ders.: *Celestino V e le origini del mito del papa angelico*, 2000. Capezzali [Hrsg.]: *Celestino V papa angelico*, 1988. Offenbar wurde dieses semantische Angebot schon im zeitgenössischen Diskurs dankbar aufgegriffen. Wie konkret Cölestin V. noch zu Regierungs- bzw. zu Lebzeiten in dieser Rolle gesehen wurde, ist fraglich, ganz zu schweigen von der gelegentlich geäußerten, nicht belegbaren Vermutung, die Erwartung eines *papa angelicus* könnte schon bei seiner Wahl eine Rolle gespielt haben. Vgl. zu den Zweifeln diesbezüglich nur Möhring: *Weltkaiser der Endzeit,* S.270f. Sowie bereits Töpfer: *Das kommende Reich,* S.213. Allerdings, so Reeves: *The Influence of Prophecy,* (1969) 1993 [S.401, mit weiterführenden Belegen], „once chosen, he was certainly hailed in Messianic terms."

23 *Tractatus de vita et operibus atque obitu ipsius sancti viri.* Ed. Herde, Peter: *Die ältesten Viten Papst Cölestins V.* (*Peters vom Morrone*). (MGH Scriptores rerum Germanicarum, nova series 23) Hannover 2008. S.101–222 [S.144].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

einwandfreie Abwicklung tatkräftig beförderte.[24] Eine der letzten Amtshandlungen Cölestins bestand schließlich im Erlass einer Konstitution, die die prinzipielle Möglichkeit einer päpstlichen Abdankung regulierte. Es ist unklar, weshalb diese Konstitution selbst nicht überliefert ist.[25] Wir kennen sie nur aus sekundären Quellen, darunter allen voran die Erwähnung durch Bonifaz VIII., unter dem sie aufgegriffen und 1298 in den *Liber Sextus* aufgenommen wurde.[26] Hier erklärte dieser, er wolle für die Zukunft alle Zweifel ausräumen und kraft apostolischer Vollmacht im Anschluss an Cölestin V. verlautbaren, dass der Papst aus freien Stücken sein Amt aufgeben könne, insbesondere dann, wenn er erkenne, dass er ungeeignet dafür sei, die Kirche zu leiten und die Bürde des Pontifikats zu schultern. Erst kürzlich kam dieser Erlass zu unerwarteter Bekanntheit, als Benedikt XVI. von dem seither verbürgten, aber nie beanspruchten Recht auf Amtsentsagung Gebrauch machte. Der Präzedenzfall ‚Cölestin' fand seinerzeit eine beachtliche publizistische Resonanz. Sowohl das Faktum selbst als auch die konkreten Umstände der spektakulären päpstlichen Amtsniederlegung warfen drängende Fragen auf, deren literarische Verhandlung relativ bald darauf eindrücklich belegt ist.[27]

---

24 Die Darstellung folgt hier Wetzstein: *Renuntiatio – resignatio*, 2010 [S.50]. Dort auch Einzelheiten zum Resultat der Beratung mit Benedikt Caetani und der Wortlaut einer kurz darauf verfassten päpstlichen Erklärung: Offenbar war Cölestin geraten worden, der Abdankung den Anstrich einer gewöhnlichen bischöflichen Resignation zu geben. Vgl. auch ebd. [S.35, mit Anm.13] die Ausführungen zum *matrimonium spirituale* des Klerikers. Vgl. zum Ganzen auch noch Gatto, Ludovico: *Benedetto Caetani e Pietro del Morrone*, 2006. S.207–242.

25 Vgl. zu den möglichen Gründen ausführlich Bertram: *Die Abdankung Papst Cölestins*, 1970 [S.50ff.].

26 Corpus Iuris Canonici VI 1.7.1, ed. E. Friedberg: *Corpus Iuris Canonici*, Teil II: *Decretalium Collectiones*, Leipzig 1879 (Neudr. Graz 1959) [Sp. 971]: *Quoniam aliqui curiosi disceptantes de his, quae non multum expediunt, & plura sapere, quam opporteat, contra doctrinam Apostoli, temere appetentes, in dubitationem sollicitam, an Romanus Pontifex* (*maxime cum se insufficientem agnoscit ad regendam uniuersalem Ecclesiam, & summi Pontificatus onera supportanda*) *renunciare ualeat Papatui, eiusque oneri, & honori, deducere minus prouide uidebantur: Caelestinus Papa quintus praedecessor noster, dum eiusdem ecclesiae regimini praesidebat, uolens super hoc haesitationis cuiuslibet materiam amputare, deliberatione habita cum suis fratribus Ecclesiae Romanae Cardinalibus* (*de quorum numero tunc eramus*) *de nostro, & ipsorum omnium concordi consilio & assensu, auctoritate Apostolica statuit, et decreuit: Romanum Pontificem posse libere resignare. Nos igitur ne statutum huiusmodi per temporis cursum obliuioni dari, aut dubitationem eandem in recidiuam disceptationem ulterius deduci contingat: ipsum inter constitutiones alias, ad perpetuam rei memoriam, de fratrum nostrorum consilio duximus redigendum.*

27 Wie Mierau: *Kaiser und Papst*, 2010 [S.110] treffend bemerkt: „Erklärungsbedürftig ist das Faktum tatsächlich, doch entsprach es dem Befund, dass der 87–jährige nicht geeignet

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Dem Eremiten folgte mit Benedikt Caetani nun ein studierter Jurist, der seit Jahrzehnten in Führungspositionen an der Kurie tätig war und der als einer der in politischen und administrativen Belangen sachverständigsten Kardinäle des Kollegiums gelten konnte.[28] Dieser machtpolitisch versierte Bonifaz VIII. (1294–1303) stand im Kontrast zur Gestalt seines Vorgängers von Anfang an in besonders unvorteilhaftem Licht, zumal er bei der Realisierung von dessen ungeheuerlichem Abdankungswunsch tatkräftig mitgewirkt hatte.[29] Im Nachhinein kursierten auch Gerüchte darüber, dass er Cölestin gezielt auf diese Entscheidung hin manipuliert habe.[30] Diese Legende, dass Bonifaz seinen Vorgänger mit unlauteren Mitteln dazu gebracht habe, sein Amt niederzulegen, hält sich übrigens hartnäckig bis in die neueste Zeit, konnte aber nie belegt werden.[31] Der persönliche und innige Wunsch, sich der Bürde seines Amtes zu entledigen, kann diesem gescheiterten Papst durchaus abgenommen werden. Auch dass er sich mit diesem Anliegen an den Caetani-Kardinal wandte, welchen er dann möglicherweise als geeigneten Nachfolger in Betracht zog, ist

war, mit seinem Idealismus die Weltkirche zu lenken." Zum publizistischen Echo des Rücktritts empfiehlt sich zunächst noch immer Eastman: *Papal Abdication*, 1990.

28 Das Kardinalskollegium fand sich nach dem Rücktritt ungewöhnlich schnell zu einer Entscheidung bereit, um der Kirche einen neuen Papst zu geben: Am 23. Dezember ging man ins Konklave in Neapel und bereits am 24. Dezember 1294 gab es mit Bonifaz VIII. einen neuen Papst. Manches Rätsel dieser ‚glatten' Entscheidung ist ungelöst. Eventuell genügte allein der Druck der ungewöhnlichen Lage, um die Entscheidungsfreude der Kardinäle zu beflügeln. Vgl. zum Ganzen vor allem Herde: *Die Wahl Bonifaz' VIII.*, 1994.

29 Vgl. hier etwa Miethke: *De potestate papae*, 2000 [S.50]. Zum Ganzen empfiehlt sich auch Plebani: *I due volti della Chiesa*, 1997.

30 Anschaulich wird dieser Vorwurf bspw. in einer Anekdote, die der Dominikaner Leo von Orvieto in seiner *Chronica summorum pontificum* (um 1314) mitteilt: Caetani habe Kinder dazu angestiftet, in drei aufeinander folgenden Nächten auf das Dach der päpstlichen Schlafkammer zu steigen, Cölestin beim Namen zu rufen und zu mahnen, er setze durch das hohe Amt sein Seelenheil aufs Spiel. Diese Stimmen für göttliche Einflüsterungen haltend, sei er nach Konsultation mit seinen Kardinälen von seinem Amt zurückgetreten. Der „Urheber dieser List" sei danach zum Nachfolger Cölestins auf den Papstthron gewählt worden. Diese Anekdote bespricht Boureau: *The Myth*, 2001 [S.150f.]. Verschiedene Versionen dieser Legende rekapitulierte bereits Graf: *Il rifiuto di Celestino*, 1985. Eine Zeugenaussage im Bonifaz-Prozess greift das Gerücht (*ex auditu*) 1311 ebenfalls auf. Vgl. dazu Mohler: *Die Kardinäle,* 1914 [S.267], sowie Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès*, 1995 [S.53]. Außerdem zum Ganzen auch Gatto: *Benedetto Caetani e Pietro del Morrone*, 2006.

31 Vgl. dazu auch Placanica: *Bonifazio VIII*, 1997 [S.143], der die frühesten Zeugnisse zusammentrug. Die Geschichte ist seit dem frühen 14. Jahrhunderts regelmäßig belegt. Placanica: *Bonifazio VIII,* 1997 [S.149f.] konnte zeigen, dass die Anekdote einstmals byzantinischen Ursprungs war und sich gegen einen Monophysiten namens Timoteo Eluro richtete.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

ein plausibler und nahe liegender Vorgang.[32] Dass mancher Zeitgenosse diese moderne Einschätzung allerdings nicht teilte, zeigt die betreffende Legendenbildung. Erschwerend hinzu kam die Tatsache, dass Bonifaz es vorzog, seinen Amtsvorgänger in Haft zu nehmen, statt ihn in die ersehnte Einsamkeit zu entlassen, was seinem Leumund in dieser Angelegenheit gewiss nicht zuträglich war.[33]

So wurde bereits der Beginn des Pontifikats Bonifaz' VIII. Gegenstand einer offenbar zunächst unterschwellig ausgefochtenen Kontroverse darüber, ob der Amtsverzicht seines Vorgängers überhaupt zulässig und rechtens gewesen sei, und damit stand nicht weniger zur Debatte als seine Legitimation in der Position eines rechtmäßig amtierenden Nachfolgers auf dem Stuhle Petri.[34] Nicht nur in dem verhältnismäßig kleinen Kreis von Leuten, die von Cölestins kirchenpolitischen Entscheidungen direkt profitiert hatten, war man zu der Ansicht geneigt, dieser Papst habe auf sein hohes Amt gar nicht verzichten dürfen. Der Orden der Cölestiner, an die man hier eventuell zuerst denken könnte, hat diesen Schritt scheinbar zu respektieren gewusst.[35] Für die rigoristischen Minoriten in Unteritalien und Südfrankreich hingegen, für die unter Cölestins Pontifikat eine lange Phase harter Repressionen durch die eigene Ordenshierarchie und die Amtskirche vorübergehend beendet schien, stellte sich die Lage anders dar.[36]

Die Gruppe um Angelo Clareno, die in den 1270er Jahren in der Mark Ancona verfolgt und verurteilt worden war, hatte zwar zwischenzeitlich ins armenische Exil ausweichen können, aber als sie dort erneut in Schwierigkeiten geriet, sah sie sich zur Rückkehr in die problematischen italienischen Verhältnisse gezwungen.[37] Von der Wahl Cölestins V. 1294 konnten sich diese anconia-

32 So unter anderem bei Petrus Stefaneschi, in der Edition bei Seppelt: *Monumenta Coelestiniana,* wie Anm.20 [S.142]. Die moderne Einschätzung der Lage repräsentiert das Fazit bei Placanica: *Bonifazio VIII,* 1997 [S.150].

33 Vgl. dazu etwa Gatto: *La vera storia*, 2007 [S.94ff.]. Sowie die Beiträge in Valeri [Hrsg.]: *Celestino V dalla rinuncia alla cattura*, 1997, darunter besonders Bartolomei Romagnoli, Alessandra: *Persone e luoghi di Celestino V dalla rinunzia al pontificato alla morte.* S.47–78.

34 Aus der aktuelleren Literatur vgl. vor allem Gigliotti: *„Fit monachus, qui papa fuit"*, 2008. Sowie Bertram: *Die Abdankung*, 1970. Außerdem Bartolomei Romagnoli: *La rinuncia di Celestino V,* 1995.

35 So Miethke: *De potestate papae*, 2000 [S.60].

36 Vgl. zum Ganzen Herde: *Papst Cölestin V. und die franziskanische Spiritualität*, 1983.

37 Zu dem Konflikt, der diese Gruppe in Gegensatz zur Ordenshierarchie brachte, vgl. nur Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.44f.], sowie van Auw: *Angelo Clareno et les spirituels italiens*, 1979 [hier bes. S.21f.]. Die einzige Quelle zu dem Prozess, der in den späten 1270ern die vorübergehende Inhaftierung der Aufsässigen nach sich zog, ist Angelos eigene Schilderung, und zwar Angelo Clareno: *Liber chronicarum sive tribulationum ordinis minorum.* Hrsg. von Giovanni Boccali. (Pubblicazioni della Biblioteca francescana. Chiesa

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

nischen Rigoristen nun eine Verbesserung ihrer Lage versprechen, und tatsächlich: Cölestin V. wurde der erste Papst, dem die organisatorische Einheit des Ordens nicht mehr als oberste Direktive bei der Lösung innerfranziskanischer Streitigkeiten galt. Er gestattete es dieser Splittergruppe, den Großverband der Minderbrüder zu verlassen und unter dem Namen *pauperes fratres domini Coelestini* eine eigene Ordensgemeinschaft unter Fra Liberatos Führung und dem Kardinalprotektorat Napoleone Orsinis zu etablieren.[38] Dieser Gruppe, die so zu sagen den franziskanischen Namen aufgegeben hatte, um nach ihrer Interpretation der franziskanischen Regel leben zu können, entzog Cölestins Nachfolger ihre rechtliche Existenzgrundlage, die päpstliche Erlaubnis zur Segregation.[39] Bonifaz hob alle dahingehenden Verfügungen Cölestins V. wieder auf, indem er sie nicht bestätigte – und zwar nachdem er zuvor festgelegt hatte, alle Entscheidungen seines Vorgängers sollten null und nichtig sein, sofern er sie nicht erneut beglaubigte.[40]

Nuova, Assisi 8) Santa Maria degli Angeli 1999 [S.151ff.]. Dank der Intervention des 1289 zum Generalminister gewählten Raymund Geoffroi (Gaufredi) war das Ausweichen nach Armenien möglich geworden. Dort war die Gruppe erneut in Schwierigkeiten geraten, was sie zur Rückkehr nach Italien veranlasste, wo das Verhältnis zur Ordenshierarchie ebenfalls unverändert problematisch war. Auch dazu verbreitet sich Angelo Clareno: *Liber chronicarum* [S.156ff.]. Die Frage, inwiefern diese Gruppe, die in den 1270ern verfolgt wurde, bereits repräsentativ für eine signifikante ‚spirituale' Bewegung innerhalb des Ordens war, beantwortet Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.46] vorsichtig negativ, da die Angelegenheit nur auf der Provinz-Ebene verhandelt wurde.

38 Siehe Angelo Clareno: *Liber chronicarum* [S. [154ff.] und Ders.: *Angeli Clareni opera 1: Epistole.* Ed. Lydia von Auw. (Fonti per la storia d'Italia 103) Rom 1980 [S.243]: Zu der entscheidenden Begegnung mit Angelo Clareno und Fra Liberato kam es noch in L'Aquila, nachdem diese Ende 1293 von ihrer Missionsreise in Armenien und Syrien zurückgekehrt waren: […] *generali ministro placuit quod ad summum pontificem bone memorie Celestinum possemus accedere et ab ipso pro nostrarum animarum salute et sotiorum remedium postulare. Unde de sua obedientia ad dominum Celestinum ivimus et exposuimus eidem in Aquila existenti, nostras conditiones* […]. […] *acceptavit nostrum propositum et votum suscepit coram astantibus omnibus et mandavit nobis omnibus diebus vite nostre, iuxta voluntatem et mandatum sancti Francisci, absque nomine fratrum Minorum servare fideliter et sincere et superaddere si possemus ad Regulam et Testamentum.*

39 Wie Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.69, mit Anm.9, S.357] zu bedenken gibt, liegt streng genommen kein Beweis für die Legalität dieser Gruppe vor. Es könnte sich auch nur um eine mündliche Zusage Cölestins gehandelt haben. Dafür plädierte zum Beispiel Potestà: *Angelo Clareno*, 1990 [S.31].

40 *Olim Celestinus papa*, April 1295: *Reg. Bon. VIII*, Band 1, Nr.770 [S.257–261]. Siehe auch die zeitgenössische Darstellung von Bartholomaeus de Cotton: *Historia anglicana*, ed. H.R. Luard (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores 16) London 1859 [hier S.258]. Vgl. außerdem die ausführliche Analyse bei Romagnoli, Alessandra Bartolomei: *Le bolle di Celestino V cassate da Bonifacio VIII*. In: *Archivum Historiae Pontificiae* 37, 1999. S.61–84. Sowie Schmidt: *Critica e revoche di documenti. Il pontificatio di Bonifacio VIII*, 2006.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Auch für die Zeit vor Cölestins Amtsniederlegung berichtet Angelo Clareno, die Abspaltung seiner Gruppe sei vom Orden nie widerstandslos hingenommen worden. Danach, als sich diese franziskanischen Dissidenten endgültig wieder ihren Ordensoberen in der Mark Ancona ausgeliefert sahen, zogen einige von ihnen das vorläufige Exil in Griechenland vor, darunter die beiden führenden Köpfe Liberato und Clareno.[41] Für die Zurückgebliebenen – sowohl Mitglieder als auch Sympathisanten der Gruppe, die sich gegen die Flucht entschieden hatten – eröffnete sich der Weg in die Opposition gegen Bonifaz VIII. So unterstützte etwa Jacopone da Todi später den Widerstand der Colonna-Kardinäle, die die Legitimität dieses Papstes dann offen in Frage stellten.[42]

Entgegen einem in der Forschung verhältnismäßig weit verbreiteten Vorurteil ist festzustellen, dass sich die ersten kritischen Reflexe auf Cölestins Amtsverzicht und auf die fragwürdige Rolle, die sein Nachfolger dabei gespielt hatte, wahrscheinlich *nicht* zuerst in diesen Kreisen äußerten: Über die Reaktion der von Bonifaz übervorteilten Splittergruppe erfahren wir nämlich zunächst gar nichts, und der Konflikt mit den Colonna eskalierte überhaupt erst im Mai 1297, also fast zweieinhalb Jahre nach Bonifaz' Amtsantritt. Immerhin liegt ein Brief an Konrad von Offida vom Herbst 1295 vor, in dem ausgerechnet Petrus Johannis Olivi – der theologische Kopf der Spiritualen im Languedoc – versuchte, die italienischen Armutseiferer zur Räson zu rufen, die ihren Ungehorsam gegenüber Bonifaz VIII. offenbar genau damit begründeten, dass

41 Vgl. Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.70] und die Darstellung Clarenos im *Liber chronicarum*, ed. Giovanni Boccali (Pubblicazioni della Biblioteca francescana. Chiesa Nuova, Assisi 8), Santa Maria degli Angeli 1999 [S.56off.], sowie seine bemerkenswert diplomatische Erklärung für diesen Schritt (die Flucht nach Griechenland) in der *Epistola Excusatoria* an Johannes XXII.: *Angeli Clareni Opera 1: Epistole*, ed. Lydia von Auw (Fonti per la storia d'Italia 103), Rom 1980 [S.245]: *Quare ipse renuntiante, visum fuit fratri Liberato quod pro nostra salute et fratrum pace ad loca remota iremus ubi absque omnium hominum tumultu et scandalo Domino libere serviremus.*

42 Vgl. dazu etwa Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.70]. Vgl. zum Konflikt mit den Colonna-Kadinälen Kapitel 5.6. Angelo Clareno zufolge hatte Jacopone da Todi zu der Gesandtschaft gehört, die in L'Aquila beim neugewählten Papst vorgesprochen hatte. Wahrscheinlich inspirierte diese Begegnung Jacopones *Epistola a Celestino Papa Quinto,* in welcher durchaus erhebliche Zweifel an den Möglichkeiten und Aussichten dieses Papstes laut werden. Siehe Jacopone da Todi: *Lauden – italienisch mit deutscher Übertragung von Hertha Federmann.* Köln 1967 [S.96]: *Que farai, Pier da Morrone? / èi venuto al paragone. / Vederimo el lavorato / che en cella hai contemplato; / se 'l mondo de te è 'ngannato, / séquita maledizione.* [...]. Vgl. dazu auch die Einschätzung von Gatto: *La vera storia*, 2007 [S.79]: „Tali versi infatti da una parte implicano non debole ammirazione dell'esponente spirituale verso Celestino ma allo stesso tempo manifestano seri dubbi sulla sua effettiva possibilità di compiere scelte sagge, dati anche i personaggi poco raccomandabili di cui quegli s'era circondato."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

sie die Rechtmäßigkeit der päpstlichen Amtsentsagung durch Cölestin V. und daraus folgend die kanonische Legitimität seines Nachfolgers bestritten.[43] Es wird nicht ganz deutlich, wer die Ansichten vertreten hat, die Olivi hier ausgesprochen energisch missbilligte. Natürlich drängt sich der Verdacht auf, dass sich seine Kritik zunächst gegen den Adressaten des Briefes selbst gerichtet haben dürfte, aber das lässt sich aus dem Text keinesfalls zwingend ableiten. Olivis Aufruf, dieser möge solche irrigen Überzeugungen korrigieren, sofern er damit in Kontakt käme, scheint dagegen zu sprechen.[44] Diese Art der Ansprache könnte aber auch als Ausdruck gewitzter Ironie oder höflichen Taktgefühls gegenüber Konrad von Offida interpretiert werden.[45]

Primus autem error ipsorum est, so heißt es eingangs bei Olivi, *quod Papa renuntiare non potuit neque potest officio et dignitati papali, nec ipso vivente alter sibi substitui.*[46] Dieses *non potuit neque potest* verweist bereits auf ein zentrales Motiv der stigmatisierenden Wahrnehmung des Papsttums seit Bonifaz VIII. Es behauptet nämlich nicht nur eine rechtliche, sondern auch eine faktische Unmöglichkeit: Der Papst *darf* und *kann* sich seines Amtes und seiner Würde nicht entledigen. Demnach wäre Cölestins Rücktritt praktisch wirkungslos, und die Aufrechterhaltung der Gefolgschaft gegenüber diesem nach wie vor amtierenden Papst könnte eine ekklesiologische Alternative zu der Kirche seines vermeintlichen Nachfolgers Bonifaz eröffnen, von dem es in besagten Kreisen nicht nur heißt, *non est Papa*, sondern auch, all jene, die ihm hörig sind, *sunt synagoga sathane et extra Ecclesiam veram et unicam Jesu Christi*.[47]

---

43 *Petri Iohannis Olivi De renuntiatione Papae Coelestini V Quaestio et Epistola,* ed. Livarius Oliger. In: *Archivum franciscanum historicum* 11, 1918. S.309–373. Nur den Brief edierte ebenfalls bereits Jeiler, Ignatius: *Ein unedirter Brief des P. Olivi († 1297).* In: *Historisches Jahrbuch* 3.Band/4.Heft, 1882. S.648–659. Auf dasselbe Schreiben bezieht sich bereits die Darstellung oben, Kapitel 2.2., mit Anm.133.

44 Siehe Jeiler: *Brief des P. Olivi († 1297)*, 1882 [S.652]: *Fide digna relatione percepi et etiam per litteras mihi missas, quosdam sub zelo et specie altissimae paupertatis in errores varios incidisse et suos ordines excivisse. Quia vero ab antiquo vestram sanctitatem et discretionem solidam sum expertus, idcirco curavi vobis scribere, quid de illorum errore et temeritate sentio, obsecrans vos per ineffabilem Dei Filium crucifixum, ut si talium aliqui vobis aliquatenus innotescerent, ipsos a suis erroribus revocetis.*

45 Vgl. dazu auch Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.101] der sich ebenfalls fragte, wer diese „brave souls" wohl gewesen sein könnten. Es sei immerhin „tempting", hier an Konrad von Offida selbst zu denken. Auch Capitani: *La polemica antibonifaciana,* 2001 [S.132] hegt diese Vermutung. Jedenfalls, so Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.307]: „Heaven knows what happened to that even more radical faction attacked by Olivi in his 1295 letter to Conrad of Offida."

46 Jeiler: *Brief des P. Olivi († 1297)*, 1882 [S.652].

47 Jeiler: *Brief des P. Olivi († 1297)*, 1882 [S.652].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Anschließend greift Olivi die Behauptung auf, dass das Papsttum untrennbar mit der *substantia humanitatis* des Papstes verbunden sei. Sie meinen, so erläutert er, ebenso wie in der Hostie, solange ihre Akzidentien erhalten bleiben, immer auch der Leib Christi gegenwärtig sei, solange bleibe auch im Leib des Papstes, solange dieser am Leben sei, Christus bzw. das Papsttum enthalten.[48] Dieses Argument musste natürlich mit dem alsbaldigen Tod Cölestins seine ohnehin einigermaßen zweifelhafte Schlagkraft verlieren. Die Tendenz zu einem ekklesiologischen Dualismus, der nun nicht mehr mit einer ‚wahren' Kirche innerhalb der ‚falschen' rechnet, sondern der die ‚wahre' Kirche außerhalb der ‚falschen' Kirche realisiert sieht, wurde dadurch aber keinesfalls nivelliert. Vielmehr hatten hier die semantischen ‚Schnittkanten' der konspirationistischen apokalyptischen Verdachtslogik endlich einen soliden Fluchtpunkt gefunden. Die erfolgreiche kommunikative Weitervermittlung, die diskursive Verankerung und die mediale Verbreitung dieser Überzeugung, dass sich nämlich die sichtbare Kirche unter Bonifaz und seinen Nachfolgern *extra Ecclesiam veram* befindet, wird sich im weiteren Verlauf dieser Darstellung kontinuierlich abzeichnen. Von hier aus wurden neue Differenzierungen erzeugt und katalysiert, die ein glühendes Bekenntnis zur erhabenen Abgrenzung gegenüber dem höchsten Kirchenamt auch rückwirkend rechtfertigten und befürworteten. Selbst diesen Trend bestätigt Olivi bereits indirekt, indem er auf häretische ‚Verfehlungen' hinweist, die die Legitimation der Päpste ganz und gar in Frage stellen. Namentlich werden hier Papst Nikolaus III. (1277–1280), Gregor IX. (1227–1241) und Innozenz III. (1198–1216) aufgezählt. Den ersten beiden werden unrechtmäßige Eingriffe in die franziskanische Regel, letzterem die Verurteilung der Lehren Joachims auf dem IV. Laterankonzil zur Last gelegt:

> Sed et adjicitur error secundus, quod scilicet declaratio regulae facta a Domino Nicolao et etiam alia facta a Gregorio nono sunt erroneae et contra nostra regulam et contra mentem beati Francisci et etiam contra Evangelium Christi. In quo videntur sentire, quod praedicti Papae et omnes eis subjecti fuerint haeretici, sicut et quidam ante eos consimili temeritate dixerunt, quod Innocentius tertius cum toto suo generali

48 Jeiler: *Brief des P. Olivi († 1297)*, 1882 [S.652f.]: *Ex his autem concludunt, quod papatus est aliquid indelebile et inseparabile a substantia humanitatis eius, qui assumitur ad papatum, ut sicut in hostia consecrata, manentibus accidentibus, manet semper Christus, sic, manente humanitate Papae, manet semper in eo sacramentaliter Christus seu Christi papatus.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

> concilio, in quo contra abbatem Joachim de sancta Trinitate edidit decretalem, haeretice aberravit.[49]

Wenig später griff Olivi die Thematik der päpstlichen Amtsniederlegung erneut auf, diesmal auf dem Niveau einer schulmeisterlichen *Quaestio*, in der er nachdrücklich insistierte, dass das Kardinalskollegium die Amtsentsagung des Papstes anerkennen und damit bindend für rechtskräftig erklären könne. Wenn der Papst nämlich aus zwingenden Gründen nicht imstande sei, seiner Aufgabe nachzukommen, fungiere das Kollegium der Kardinäle als übergeordnete Instanz.[50] Es handelte sich dabei um eine der ersten gelehrten Stellungnahmen zu dieser Problematik überhaupt, und kurz darauf waren Traktate unter dem ‚Betreff' *De renuntiatione papae* bereits keine Seltenheit mehr.[51] Die Gründe für Olivis Fürsprache in dieser Angelegenheit, die keinesfalls in seiner Begeisterung für den in Cölestins Nachfolge amtierenden Pontifex zu sehen sind, können vorerst dahingestellt bleiben. Jedenfalls bezeugen seine argumentativen Bemühungen eine verhältnismäßig frühe diskursive Präsenz nagender Zweifel bezüglich der Legitimität Bonifaz' VIII. Und nicht nur das: Aus Olivis Brief ist außerdem zu erfahren, dass einige italienische Minoriten 1295 zu dem schwerwiegenden Schluss gekommen waren, dass Cölestin in gewissem Sinne noch immer Papst sei, und dass die Zeit gekommen wäre, mit der römischen Kirche unter Bonifaz VIII. zu brechen, um der apokalyptischen Direktive Folge zu leisten, welche sich an Gottes Volk mit der dringenden Empfehlung richtet, dem endzeitlichen Babylon vor dessen ultimativem Fall den Rücken zu kehren, um sich nicht in seine Schuld zu verstricken und der Vergeltung seiner Sünden zu entgehen.[52]

---

49 Jeiler: *Brief des P. Olivi († 1297)*, 1882 [S.656].

50 *Petri Iohannis Olivi De renuntiatione Papae Coelestini V Quaestio et Epistola*, ed. L. Oliger, 1918 [S.356]: *Qua ratione collegium cardinalium quo ad quid participat vim superioris in substituendo papam, eadem ratione debet eam consimiliter participare in acceptando renuntiationem pape, saltem quando evidenter est eque utilis et neessaria, sicut est creatio succedentis post mortem pape.* Vgl. zum Ganzen auch Forni: *Pietro di Giovanni Olivi di fronte alla rinuncia*, 1993.

51 Dafür sei hier nur erneut verwiesen auf Eastman: *Papal Abdication*, 1990 [S.37–94].

52 Siehe Jeiler: *Brief des P. Olivi († 1297)*, 1882 [S.659.]: [...] *dicunt, quod carnalem societatem effigiunt et errores ipsius, dicentes, se in hoc implore Dei praeceptum in Apocalypsi dicentis: Exite de illa, populе meus ut ne participles sitis delictorum ejus.* Vgl. Offb. 18, 4 (Ankündigung vom Sturz Babylons): *Dann hörte ich eine andere Stimme vom Himmel her rufen: Verlass die Stadt, mein Volk, damit du nicht mitschuldig wirst an ihren Sünden und von ihren Plagen mitgetroffen wirst.* Ähnlich Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.100].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Es gibt wie gesagt keinen absolut überzeugenden Beleg dafür, dass der prominente Angelo Clareno dieses Deutungsmuster aktiv propagierte.[53] Er hat seinerseits später eifrig geleugnet, die Legitimität Bonifaz' VIII. jemals in Frage gestellt zu haben.[54] Seine Schriften spiegeln die damalige Vorstellungswelt der italienischen Spiritualen allerdings nur unter erheblichem Vorbehalt, da sie erst erheblich später entstanden sind und in mancher Hinsicht das deutliche Bemühen erkennen lassen, sich der kirchlichen Autorität anzubiedern.[55] Dass der Gruppe um Clareno und Liberato schon bald zumindest das beharrliche ‚Image' anhaftete, die Autorität der Kirche und des Papsttums damals offensiv geleugnet zu haben, bestätigt wiederum der Universalgeschichtsschreiber Paulinus Venetus (auch Paulinus Minorita, † 1344), der relativ zeitnah schon zu berichten wusste, diese Leute hätten sogar behauptet, dass es in der Kirche schon seit Nikolaus III. eigentlich keinen legitimen Papst mehr gegeben habe:

> In MCCXCIV, Petrus de Macerata & Petrus de Forosempronio Apostatae fuerunt Ordinis Minorum & haeretici. […] dogmatizabant, quod nullus Summus Pontifex Regulam Beati Francisci declarare potuit. Item quod

53 Ein wichtiges Indiz liefert Ubertino da Casale in seinem *Arbor vitae*, dazu noch weiter unten. Vgl. dazu vor allem auch die ausgewogene Erörterung bei Vian: *Angelo Clareno e Ubertino da Casale*, 2007 [S.174], der zu dem Schluß kommt [Zitat S.176, vgl. aber auch S.183]: „La fuga in Grecia di quanti erano stati per una breve stagione i „Poveri eremiti di papa Celestino" può dunque essere considerata un atto di disobbedienza, il rifiuto di tornare sotto la giurisdizione dell' Ordine, ma non reca i segni di una contestazione della legitimità del papa." Vgl. außerdem zum Ganzen Manselli: *Spirituali missionari*, (1979) 1997.

54 Vgl. etwa Töpfer: *Das kommende Reich*, 1964 [S.212]: „Es gibt jedenfalls Anzeichen dafür, dass um 1300 unter den mittelitalienischen Spiritualen und speziell auch innerhalb der Gruppe um Liberatus und Angelo, die nach der Wahl Bonifaz' VIII. nach Griechenland geflüchtet war, recht radikale Auffassungen verbreitet waren und teilweise sogar die Rechtmäßigkeit des Papstes Bonifaz und seines Nachfolgers angezweifelt wurde." Ähnlich schon Grundmann: *Die Papstprophetien,* 1929 [S.100f.]: Angelo habe auch in der *Historia septem tribulationum* offensichtlich die oppositionelle Haltung, die viele Vertreter dieser Gruppe gegenüber Bonifaz VIII. einnahmen, abgemildert. Anders bereits Frugoni: *Celestiniana*, 1991 [S.144], der sogar dafürhielt, dass Olivis Verteidigung der Legitimität des amtierenden Papstes „assolutamente determinante" für die Position Clarenos gewesen sei.

55 Die ausführlichste Quelle zu Clarenos Umtrieben vor dem Konzil von Vienne ist das ausholende apologetische Narrativ der *Epistola Excusatoria,* die er 1317 zu seiner Ehrenrettung an Johannes XXII. richtete: Siehe *Angeli Clareni Opera 1: Epistole*, ed. Lydia von Auw, 1980. S.236–53. Vgl. dazu bereits Frugoni: *Celestiniana*, 1954 [S.141ff.]. Sowie Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.183ff.], der übrigens meinte, man müsse Angelos Fähigkeit zur Tatsachenverdrehung zwar würdigen, aber insgesamt könne man seinen wortreichen Beteuerungen wohl glauben, die Autorität Bonifaz' nie offensiv geleugnet zu haben.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

> Angelus abstulit a Nicolao III. Papatus auctoritatem & ab illo tempore nullus fuit Summus Pontifex in Ecclesia […].[56]

Dieser Autor könnte durchaus falsch informiert gewesen sein oder einfach bestrebt, die abtrünnigen Armutseiferer ideologisch zu diskreditieren. Trotzdem lässt seine Unterstellung jedenfalls mit ziemlicher Gewissheit auf die Existenz eines entsprechend ausgereiften affirmativen Diskurses schließen, der die Produktion genau solcher Aussagen begünstigte, wie sie den franziskanischen Dissidenten hier vielleicht unzutreffend in den Mund gelegt wurden. Der Chronist berichtet übrigens fürderhin, um die damalige Zeit sei eine Hand voll provenzalischer Spiritualen in Rom aufgetaucht, habe einen neuen Papst aus ihren eigenen Reihen gewählt und sich dann Angelos und Liberatos Leuten auf der Flucht nach Griechenland angeschlossen.[57] Auch diese Begebenheit, die ansonsten aber nirgends belegt ist, könnte durchaus das subversive Potential der heiklen Befindlichkeiten illustrieren, mit denen bestimmte Kreise auf die Umstände und Folgen von Cölestins Amtsverzicht reagierten.

Die zeitlich früheste datierbare Spiegelung dieser heiklen Befindlichkeiten ‚aus erster Hand' findet sich in den Aufzeichnungen der kapriziösen Traumgesichte eines provenzalischen Dominikaners aus hochadligem Hause.[58] Dieser Robert d'Uzès stand, um eine Formulierung Jürgen Miethkes aufzugreifen, „am spiritualen Rand"[59] der Kirche, denn viel genauer lässt sich das Milieu,

---

56 *Satyrica gestarum rerum Regnorum & summorum Pontificum historica.* Unter irrtümlicher Zuschreibung auszugsweise publiziert als *Excerpta ex chronico Jordani ad anno DCCCCL usque ad MCCCXX*, bei Muratori: *Antiquitates Italicae medii aevi*, Bd.4. Mailand 1741. Sp.950–1034 [Zitat Sp.1020]. Vgl. zu diesem umfangreichen Opus, dessen Endfassung wohl auf 1331 zu datieren ist, hier nur Heullant-Donat: *Entrer dans l'Histoire*, 1993 [bes. S.398ff], die sämtliche Handschriften nennt und den Prolog im Anhang edierte. Außerdem Dies.: *„Ab origine mundi"*, Paris 1994.

57 Siehe *Satyrica gestarum rerum Regnorum & summorum Pontificum historica*, ebd. [Sp.1021]: Ein gewisser *frater Matthaeus de Bosicis* sei mit Schriften Olivis aus der Provence nach Italien geflohen und habe sich dort von 5 Beguinen und 13 Frauen zum Papst wählen lassen. Die Nachricht von seiner Wahl zum Papst ist einigermaßen unglaubwürdig, dies bestätigen sowohl Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.237f., mit Anm.149] als auch Lerner: *Writing and Resistance*, 1994 [S.191], der die Begebenheit nur deshalb erwähnt, weil sich der Schilderung des Chronisten die „earliest hints about the transmission of Olivi's works in the vernacular" abtrotzen lassen. Vgl. dazu die wohl nicht viel später entstandene *confessio* des besagten Bruders, und zwar: Delorme: *La Confessio fidei du Frère Mathieu de Bouzigues*, 1937. Sowie weiterhin die Ausführungen bei Manselli: *Spirituels et béguins du Midi*, (1959) 1989 [S.37ff.], sowie Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.93]: „In this confession, he says nothing to indicate any disloyalty to the pope […]."

58 Vgl. unten, Kapitel 5.2.

59 Miethke: *De potestate papae*, 2000 [S.61].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

dessen Ansichten hier dokumentiert sind, in der Tat nicht eingrenzen. Trotzdem sind die düster orakelnden Visionen dieses dominikanischen ‚Hellsehers' alles andere als eine nebensächliche und beziehungslose literarische Randerscheinung. Auch anderswo macht sich zur damaligen Zeit eine neu entdeckte Affinität zur finsteren Symbolwelt der Apokalypse und zur schemenhaften Formensprache der Prophetie bemerkbar. Die betreffenden Werke sind allerdings in den meisten Fällen weder sicher zu datieren noch geben sich in der Regel ihre Urheber als solche zu erkennen.

Das gilt für das *Oraculum angelicum S. Cyrilli*, welches einem Karmelitermönch bei der Messfeier von einem Engel auf silbernen Tabletts überreicht worden sein sollte, und dessen pseudo-joachimischer Kommentar den Gegensatz zwischen *orthopontifex* und *pseudopontifex* vor einer obskuren Kulisse entfaltet.[60] Ausgesprochen deutlich wird diesbezüglich der *Liber Horoscopus*, der Cölestins Rolle als Opfer der Verführung (*seductus*) des als *seductor* verschmähten Bonifaz herausstellt.[61] In diesen Kontext gehört schließlich auch der *Liber de Flore*, den Grundmann untersuchte und teilweise edierte, und dessen zeitnah entstandener Kommentar die beiden erstgenannten Werke bereits als prophetische Autoritäten heranzieht: Für die umstrittene päpstliche Amtsniederlegung verweist er auf die ausführliche Behandlung in *Horoscope et Cyrillo*, und er teilt deren finale Einschätzung der Lage: Der wahre Hirte, Cölestin, wird ermordet, und ein reißender Wolf fällt die Herde an: Bonifaz VIII.[62] Mit diesen ‚Papstprophetien', die oftmals gemeinsam überliefert sind, wurde die semantische Bewältigung des bedrohlich empfundenen Szenarios in Angriff genommen, als das sich die fragwürdige Thronfolgeregelung nach Cölestins Rücktritt in die empfindliche zeitgeschichtliche Stimmungslage einschrieb. Offenbar waren diese Prophezeiungen zunächst sogar *das* zeitgenössische Medium zur Kompensation einer dadurch ausgelösten tiefgreifenden religiösen Verunsicherung. Und diese Verunsicherung betraf gewiss nicht ausschließlich die erklärten Freunde einer besonders strengen franziskanischen Regelauslegung – unter anderem deshalb sollte die seit Grundmann populäre

60 Vgl. dazu Kapitel 5.4.2.

61 Vgl. dazu Kapitel 5.4.4.

62 Siehe Grundmann: *Liber de Flore*, (1929) 1977 [S.126, mit Anm.54 & S.127]. Vgl. dazu Kapitel 5.4.3. Auch der *Liber Horoscopus* beruft sich bereits auf das *Oraculum Cyrilli.* Zur gemeinsamen Überlieferung vgl. ebenfalls die Angaben bei Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.106]. Als Autor zog Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.147] Konrad von Offida in Betracht. Vgl. dazu ebenfalls noch Potestà: *Dante profeta e i vaticini papali,* 2004 [S.77].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Genre-Bezeichnung ‚prophetische Spiritualenliteratur' dringend in Frage gestellt werden.[63]

Auch in den berühmten *Vaticinia de summis pontificibus*, die als Adaption der byzantinischen *Oracula Leonis* zu einem unklaren Zeitpunkt vor 1300 nach Italien importiert wurden, manifestierte sich der Trend zu deutungsbedürftiger Allegorik und ihrer Inszenierung im Rahmen eines prophetisch-apokalyptischen Gestus. Diese Vatizinien enthalten gleichnishafte Illustrationen mit einigermaßen kryptischen Titeln und nicht weniger undurchsichtigen Glossen. Weder über die genaue Herkunft noch über die Datierung, geschweige denn über die einzelnen Bedeutungen konnte bisher in der Forschung ein Konsens erreicht werden, aber soviel ist jedenfalls klar: Es handelt sich um Weissagungen über die Inhaber des apostolischen Stuhles bis zur Ankunft des Antichrist, und diese Weissagungen avancierten im Laufe der nächsten beiden Jahrhunderte regelrecht zum prophetischen „best-seller" (Reeves).[64]

Eine weitere Prophezeiung, die um die Jahrhundertwende aufkam, die ‚vielleicht' aus den Kreisen der Franziskanerspiritualen emanierte, die gewisse

63 Vgl. zu der Bezeichnung etwa Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.102f., Zitat S.102], der sich recht geringschätzig über diese Texte äußerte: „Diese Prophetien und Orakel, die der heutigen Forschung so viele ärgerliche Rätsel aufgeben, die uns eine so unerfreuliche Lektüre sind in ihrem angemaßten prophetischen Dunkelstil, die sind dann tatsächlich die bevorzugte geistige Nahrung der strengen Franziskaner, der Spiritualen und Fraticellen Italiens und Frankreichs gewesen."

64 Für das Zitat siehe Reeves: *The Influence of Prophecy,* [1969] 1993 [S.58]. Vom ‚best-seller' spricht auch Fleming [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 in der Einleitung zur Edition der *Genus nequam* – Reihe. Zu dieser ersten Reihe der berühmten Papstvatizinien vgl. noch unten, Kapitel 5.4.1. Vgl. zum Ganzen immer noch zuerst den diesbezüglich einstmals bahnbrechenden Artikel von Grundmann: *Die Papstprophetien*, (1929) 1977. Außerdem zur Einführung noch McGinn: *Angel Pope and Papal Antichrist*, 1978 [S.164f.]. Zu den komplexen Herkunfts- und Datierungsfragen sei hier in erster Linie verwiesen auf Lerner: *On the Origins of the Earliest Latin Pope Prophecies*, 1988. Zur langfristigen enormen Bedeutung dieser Prophezeiungen, besonders in der Zeit des Großen Schismas, vgl. auch Blumenfeld-Kosinski: *Poets, Saints, and Visionaries of the Great Schism*, 2006 [S.166ff.]. Außerdem Heffner: *The Use of Medieval Prophecy*, 1991 [hier S.295]: Es handele sich um „one of the most popular works attributed to Joachim in the later Middle Ages and Renaissance. […] spawned by the papal persecution of the Spiritual Franciscans in the early fourteenth century, the work remained popular for a good three hundred years as readers applied the prophecy to their own age, forever trying to match the cryptic descriptions with history in order to determine where history ends and prophecy begins in the series." Heffner diskutiert zwei grundverschiedene Traditionen der Edition der *Vaticinia de summis pontificibus* im 16. Jahrhundert, die italienische (katholische) und die englische & deutsche (in der Regel protestantisch). Die italienischen Editionen halten sich in der Regel näher am Original, während sich die ‚anglo-germanische' Tradition deutlich mehr Freiheiten nimmt, um die Prophezeiungen als generelle Geißelungen des Papsttums deutend und manipulierend für ihre argumentativen Zwecke ‚aufzuwerten'.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Übereinstimmungen mit den ersten Varianten dieser illustrierten Papstorakel aufweist, und die sich ebenfalls einer längerfristigen Rezeptions- und Redaktionsgeschichte erfreuen sollte, ist die so genannte *Visio seu prophetia fratris Johannis*, die ebenfalls als apokalyptische Abrechnung mit der zeitgenössischen Kirche zu vestehen ist.[65] Auch hier werden die Geschicke der Kirche anhand der päpstlichen Thronfolge versinnbildlicht, es werden mit Nikolaus III. und dessen Nachfolgern eine Reihe ‚böser' Amtsträger eingeführt und schließlich werden der Kirche ‚dunkle Zeiten' um die Wende zum 14. Jahrhundert vorhergesagt.

Eines der drei ältesten überlieferten Manuskripte dieser *Visio* findet sich in einer bemerkenswerten Anthologie des äußerst ‚Orakel-affinen' Bibliothekars von Bury St. Edmunds, und zwar unter dem Incipit *Visio cuiusdam fratris Iohannis de palma ordinis cisterciensis super statum ecclesie futuro quam habuit parum ante promocionem pape bonefacii viii.*[66] Dieser Heinrich von Kirkstede sammelte im Rahmen seiner Tätigkeit zwischen 1340 und 1380 mit großer Leidenschaft apokalyptische Weissagungen, und die zahlreichen Anstreichungen und Anmerkungen, die er darin vornahm, sprechen dafür, dass er sich damit auch intensiv inhaltlich auseinandersetzte, wobei ihn besonders die Themenfelder ‚Papsttum' und ‚Antichrist' interessiert zu haben scheinen. Er fügte zum Beispiel das Wort *papa* hinzu, wo immer es ihm zu passen schien, und ergänzte die besagte *Visio* um die Behauptung: *Et tunc tempora incipient Antichristi.*[67]

---

65 Die meisten der früheren Manuskripte datieren die ‚Vision des Bruders Johannes' auf Himmelfahrt 1292. Die gelegentliche Zuschreibung an Johann von Parma ist unbewiesen. Diese Prophetie wurde, nachdem lange von der Forschung wenig beachtet, 1994 ediert von Kelly: *The Visio Fratris Johannis*, 1994/1995 [Edition S.36–40]. Basierend auf nur einem Manuskript hatte Donckel: *Visio seu prophetia fratris Johannis. Eine süditalienische Prophezeiung aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts*. In: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 40, 1932. S.361–380 die Prophezeiung bereits einmal ediert. Eine Edition eines lateinischen Manuskripts aus dem 16. Jahrhundert findet sich ebenfalls bereits in *Analecta Franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia, edita a patribus Collegii S. Bonaventurae*, Vol. III. Quaracchi 1887. S.646–649. Zu Provenienz- und Datierungsfragen vgl. Kelly: *The Visio Fratris Johannis,* 1994/1995 [S.17ff.]. Als *Terminus ante quem* ermittelte die Autorin das Attentat von Anagni: Siehe Kelly: *The Visio Fratris Johannis,* 1994/1995 [S.19]. Zu den Übereinstimmungen mit der so genannten *Genus nequam* – Reihe der *Vaticinia* vgl. Kelly: *The Visio Fratris Johannis,* 1994/1995 [S.25f.]: Die Kardinäle und Päpste der *Visio* korrespondieren „in order of appearance" der *Genus nequam*-Reihe 1, 2, 5, 6 und 8, und diese Parallelen sind „unmistakeable."

66 Vgl. zu diesem Manuskript CCCC MS 404 der *Rare books and manuscripts library* des Corpus Christi College, Cambridge http://theparkerlibrary.wordpress.com/2013/03/08/popes-and-prophecies/ (letzter Zugriff am 23.05.2018).

67 Kelly: *The Visio Fratris Johannis,* 1994/1995 [S.11 & in der Edition S.40].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Die Herausgeberin der *Visio fratris Johannis* bestätigt den Eindruck, dass die Forschung im Bezug auf dieses Schrifttum stets zur einigermaßen voreiligen Unterstellung einer ‚spiritualen', mindestens jedoch einer franziskanischen Urheberschaft geneigt ist.[68] Die *Visio* selbst hingegen, so stellt sie nüchtern fest, biete auffallend „little evidence in support of either claim."[69] Anhand dieser *Visio* lässt sich im Übrigen auch zeigen, dass besonders die *Rezeption* prophetischer Botschaften gerade nicht auf kirchen- bzw. ordensinterne Diskurse beschränkt war, sondern dass auch die ‚einfachen Leute' davon in ihren Ansichten durchaus beeinflusst werden konnten. Lerner machte vor wenigen Jahren auf das Verhör einer Frau in einem 1299 in Bologna geführten Inquisitionsverfahren aufmerksam, deren Geständnis zumindest eine ungefähre Kenntnis der *Visio fratris Johannis* vermuten lässt.[70] Donna Lucia gestand am 6. Juli 1299 reuevoll ihre vormalige Neigung zu glauben, *quod dixerat frater Iohamnes*, dass nämlich bald die Zeit komme, in der die Welt von so viel Häresie heimgesucht werde, dass selbst die Priester ihre Tonsuren zu verbergen suchen würden.[71] Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit lässt sich diese Formulierung auf die beagte *Visio* zurückführen, wo Johannes eine Zeit heraufbeschwört, in der Gott die Kirche schwer züchtigen wird, und in der die Geistlichen versuchen werden, ihre Tonsur zu verbergen.[72] Da sich über die

68 Vgl. Kelly: *The Visio Fratris Johannis,* 1994/1995 [S.26]. So noch Brown/Lerner: *On the Origins*, 1989/90 [S.247].

69 Kelly: *The Visio Fratris Johannis,* 1994/1995 [S.26–28]. Sie kam vielmehr zu dem folgenden Schluss: „Several clues suggest that Brother John did not belong to any order […]. […] he was most likely a self-appointed hermit."

70 Lerner: *Reception of Prophecy*, 2007 [S.67ff.]. Er berief sich für diese ‚Entdeckung' auf Thompson: *Cities of God*, 2005 [S.433]: „[…] in the spring of 1299, thanks to an inquisition inquest, we come very close to hearing ordinary people giving their opinions on orthodoxy, heresy, and the mendicants." Daran anschließend befand Lerner: *Reception of Prophecy*, 2007 [S.67]: „To this, he could have added „opinions on prophecy", for the same source he mentions includes some rare evidence concerning the reception of a written prophetic text." Es handelt sich um das von Paolini und Orioli edierte Inquisitionsregister, in dem Depositionssentenzen und Urteile in Bologna u.a. zwischen 1299 und 1303/5 festgehalten sind: Paolini/Orioli [Hrsg.]: *Acta S. Officii Bononie*, 1982.

71 Acta s. officii Bononie, I, 285 (Nr.524): *Domina Lucia, uxor domini Pacis de Pacibus legum doctoris, iuravit et cetera. Dixit suo sacramento quod maledixit fratribus, pro eo quod factum fuit* […]*, et dixit quod venerat id quod dixerat frater Iohannes, quod mundus veniret in tanta heresi quod presbiteri cooperirent sibi clericas. Promixit et cetera, sub pena vigintiquinque librarum bononinorum et cetera.* Zitat auch bei Lerner: *Reception of Prophecy*, 2007 [S.67, Anm.5]. Das lateinische *clerica* für Tonsur sei ungewöhnlich, aber nicht einmalig, wie er unter Verweis auf Prinz, Otto [Bearb.]: *Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert,* Band II. München 1999 [S.717] angibt.

72 Kelly: *The Visio Fratris Johannis*, 1994/1995. S.7–42. Edition S.36–40 [hier S.39, Zeile 90–98]: *A tempore Nicolai tertii, pauci aut nulli facti sunt prelati absque simoniaca pravitate. Et*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Rezeption prophetischer Botschaften sonst in aller Regel nur in deren schriftlicher Form Aussagen treffen lassen, ist das Bekenntnis dieser Donna Lucia in der Tat ein besonderer ‚Fund', wie Lerner betonte, und zwar nicht nur deshalb, weil sich aus dem Zeitpunkt des Verhörs ein neuer *Terminus ante quem* für die Entstehung der Prophetie ableiten lässt:

> Prophecies surely circulated by word of mouth as well as by written word but evidence for specific examples has proven very difficult to locate. Even when we do have some glimmers of light on oral transmission they have disadvantages compared to the evidence of Bologna.[73]

Donna Lucia hatte den Text sehr wahrscheinlich nicht selbst gelesen, sondern nur davon gehört, aber die Vorstellung, dass die Kleriker ihre Tonsuren verbergen würden, hatte sich ihr offenbar nachhaltig eingeprägt.[74] Ihr Geständnis ist

---

ideo auferet ab eis Dominum aurum et argentum, et pro auro lignis, et pro argentis testis, et pro gemmis vitro […]. *Nepotuli eorum dispergentur, castra destruentur, et delebitur eorum cognatio a memoria* […]. *Vix aliquis clericus tonsuram suam ostendere audebit.*

73 Lerner: *Reception of Prophecy*, 2007 [Zitat S.67], kommt für ein weiteres Beispiel auf das berühmte Inquisitionsregister von Jaques Fournier zu sprechen. Hier gebe es einen Beleg für die mündliche Zirkulation eschatologischer Prophetien. 1320 gibt ein gewisser Bertrand Cordier von Pamiers zu Protokoll, einen der Häresie verdächtigten Steinmetz getroffen und mit ihm über den Inhalt eines Briefes gesprochen zu haben, *quod missa erat per hospitalitarios ultramarinos*, der die Behauptung enthielt, *quod Antichristus natus erat* u.s.w. Es handelt sich um Duvernoy, J.: *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, 1318–1325,* Bd.I. Toulouse 1965 [160]. Dies, so fährt Lerner: *Reception of Prophecy*, 2007 [S.68] fort, sei „perhaps the most evocative of any known evidence concerning the verbal circulation of prophecy", aber „we lack any independent knowledge of the prophecy […]." Obwohl tatsächlich ein vermeintlicher Brief der Johanniter über die Geburt des Antichrist überliefert ist, kann keine sichere Verbindung hergestellt werden, denn die frühesten Belege dafür tauchen wiederum erst um 1400 auf. Siehe dazu Roussanov/Lerner: *The Jerusalem Rumors*, 2005. Dort werden auch die brauchbaren mündlichen Belege für eventuelle ‚Vorfahren' dieses Textes zusammengetragen und ausgewertet. Ebenfalls interessant ist der Hinweis auf einen Eintrag im *Chronicon Moguntinum,* der für das Jahr 1357 zu Protokoll gibt, im ganzen Rheinland seien Briefe bekannt geworden, die die Geburt des Antichrist verkündeten. Siehe Hegel, Karl: *Chronicon Moguntinum.* (Hannover 1885) Neudruck 1949 (MGH, Scriptores rerum germanicorum 20, 5–6). Zitat bei Lerner: *Reception of Prophecy*, 2007 [S.70, Anm.9]. Das ist immerhin ein Beleg für die Zirkulation prophetischer Einlassungen, allerdings erfahren wir hier nichts über individuelle Reaktionen, die davon ausgelöst wurden. Dagegen versorgt uns das „morsel of evidence" aus Bologna mit „both aspects: reference to an identifiable prophecy and and reaction to it by an identifiable person", so Lerner: *Reception of Prophecy*, 2007 [S.70].

74 Bemerkenswert ist die von Lerner mitgeteilte Beobachtung, dass sie die Vorstellung in einen anderen Kontext setzte: Die *Visio* selbst erwähnt nicht, *quod mundus veniret in tanta heresi.* Vielmehr wird durch die angekündigten Züchtigungen Gottes Zorn

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

ein ausgesprochen früher Hinweis auf die diskursive Präsenz der Prophezeiung des Bruders Johannes, und zwar noch bevor deren schriftliche Überlieferung einsetzt.[75] An der Popularität der Prophetie einige Jahrzehnte nach ihrer Entstehung besteht kein Zweifel – für die Zeit davor ist Donna Lucia die einzige Zeugin.[76] Im 14. Jahrhundert sah sich dann sogar der große Orakel-Spezialist Jean de Roquetaillade (Rupescissa) dazu veranlasst, die Weissagung zu zitieren und zu kommentieren.[77] Eine wiederum um die nächste Jahrhundertwende entstandene deutsche Übersetzung der Prophezeiung erlangte ebenfalls beachtliche Bekanntheit.[78]

Bei allen werkspezischen Besonderheiten folgte diese Orakel-Literatur doch gewissen verallgemeinerbaren Gestaltungsregeln, indem sie außerkanonische Prophetien von unklarer Herkunft und zweifelhafter Seriosität generierte und kommentierte. Sie rückte das Thema ‚gute' und ‚böse' Päpste ins Zentrum und beschränkte sich zur Autorisierung ihrer Inhalte nicht auf konventionelle exegetische Bemühungen am Kanon der Heiligen Schrift. Sie bediente sich der Pseudonymität, und wenn sie sich fiktiven Autoren zuordnete, dann fiel die Wahl meist auf den Namen ‚Joachim von Fiore'.

Gleichzeitig ist die Konjunktur dieser neuen Textgattung im größeren Zusammenhang eines diskurs- und genreübergreifenden Trends zur Prophetie und zur Habitualisierung der apokalyptischen Verdachtslogik zu sehen, der sich gegen Ende des 13. Jahrhunderts abzeichnet.[79] Als die ersten Papstprophetien

---

den korrupten Klerus verdientermaßen treffen. Dagegen beschuldigt Donna Lucia die ‚Brüder' – gemeint sind ohne Zweifel die Dominikaner – die rechte Ordnung der Dinge in einer Art und Weise zu stören, die der Ketzerei zum Sieg verhelfen wird. Und: Sie hält die Häretiker für die künftigen Verfolger des Klerus. Vgl. die Einzelheiten im Zusammenhang mit anderen Geständnissen und Klagen gegen die dominikanischen Inquisitoren Lerner: *Reception of Prophecy*, 2007 [S.71f.]: „The bitterly ironical view that non other than Dominicans would effectuate the triumph of heresy was a powerfully imaginative product of some of the recent complaints."

75 Lerner: *Reception of Prophecy*, 2007 [S.72] meinte, aus dem Geständnis der Donna Lucia gehe hervor, dass „[…] she took kowledge of this prophecy for granted."

76 Vgl. auch dafür Lerner: *Reception of Prophecy*, 2007 [S.72].

77 In der Edition bei Kelly: *The Visio Fratris Johannis*, 1994/1995 [S.41f.]. Außerdem bei Johannes de Rupescissa: *Liber Ostensor quod adesse festinant tempora.* Éd. critique sous la direction d' André Vauchez. Avec la collaboration de Marie-Henriette Jullien de Pommerol. (Sources et documents d'histoire du Moyen Âge 8) Rom 2005 [S.380–81].

78 Vgl. zunächst den Art. Stöllinger-Löser, Christine: *Vision auf das Jahr 1401.* In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon X,* Berlin 1999 [S.425–29]. Sowie Voltmer: *Prophetie und Reform der Kirche* 2000. Außerdem Deane: *The Auffahrtabend Prophecy*, 2009.

79 Hier sei nur verwiesen auf den Überblick bei Piron: *Anciennes sibylles et nouveaux oracles*, 2008.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

die Runde machten, war Olivi schon mit seiner Auslegung der Offenbarung befasst, die mit ihrer Gegenüberstellung von fleischlicher und geistlicher Kirche ein brisantes theologisches Potential zur Kritik am Papst als Antichrist aufbaute und die nicht zuletzt deshalb nach seinem Tod als häretisch verurteilt wurde.[80] Zwischen dem genuin theologischen und dem genuin prophetischen Diskurs ist der berühmte und auch politisch einflussreiche katalanische Mediziner, Diplomat und Laientheologe Arnald von Villanova (1240–1311) einzuordnen.[81] Bei diesem Autor liefen die semantischen Fäden beider Genres zusammen. Er kannte und benutzte das *Oraculum Cyrilli*, und der *Liber de Flore* wiederum kannte und feierte ihn als den ‚Gesalbten'.[82] Es ist ebenfalls belegt, dass sich ein Exemplar der *Genus nequam*–Reihe der prominenten *Vaticinia de summis pontificibus* in seinem Besitz befand.[83] Als theologischer ‚Autodidakt' verfasste Arnald von Villanova eschatologische Schriften – und identifizierte sich mit der radikalen franziskanischen Version der apokalyptischen Erwählungsideologie, ohne selbst Franziskaner zu sein.[84] Noch bevor er die entsprechenden Kontakte knüpfte und sich schließlich zum Fürsprecher der verfolgten Beguinen und Spiritualen in Katalonien, Südfrankreich und Italien aufschwang, hatte er seine intensive intellektuelle Leidenschaft für den Antichrist entdeckt, deren erstes literarisches Resultat er Ende 1299 der Pariser akademischen Öffentlichkeit präsentierte: Der Traktat *De Tempore Adventu Antichristi* enthielt bereits die zentrale apokalyptische Botschaft, der sich dieser Autor verschrieben hatte:

80 Vgl. dazu Kapitel 5.3.

81 Ähnlich bereits die Feststellung bei Kaup: *Der Liber Horoscopus*, 2003 [S.152f.].

82 Er war der Erste, der nachweislich das *Oraculum Cyrilli* nebst pseudo-joachimischem Kommentar zitierte, und zwar gleich mehrfach. Vgl. dazu Töpfer: *Das kommende Reich*, 1964 [S.238]. Außerdem beachtlich die schon von Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.128] mitgeteilte Beobachtung, dass Arnald im *Liber de Flore* als ‚Gesalbter' gefeiert wird. Hier, so Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.129], „finden wir das früheste und wichtigste Zeugnis dafür, welche Resonanz er bei den Spiritualen selbst hatte." Vgl. dazu noch unten, Kapitel 5.4.3.

83 Beleg bei Lerner: *On the Origins of the Earliest Latin Pope Prophecies*, 1988 [S.629f.].

84 Vgl. zunächst etwa McGinn: *Antichrist,* 2000 [S.167]. Auszüge edierte bereits Finke: *Aus den Tagen Bonifaz VIII.*, 1902 [S.CXXIXff.]. Seines Erachtens war sein Erscheinen zu erwarten für 1376–78, nämlich 1290 Jahre nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem. Vgl. außerdem Lee/Reeves: *The School of Joachim of Fiore.* In: Lee/Reeves/Silano [Hrsg.]: *Western Mediterranean prophecy*, 1989 [S.17 & 27ff., Zitat S.128]: Es handele sich bei dieser Schrift um „the first written evidence of his immersion in the Joachimist prophetic tradition." Zum Ganzen auch Lee: *Scrutamini Scripturas*, 1974.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

> Vigilate, ut caute ambuletis, quoniam forte iam nimis appropinquat ultima persecutio lupi rapacia et consummatio seculi presentis […].[85]

Mit seiner klar artikulierten zeitlichen Festlegung bezüglich des Erscheinens des finalen Widersachers provozierte das Werk einen Eklat. Es brachte Arnald ein Inquisitionsverfahren ein und wurde schließlich verbrannt – was Bonifaz VIII. übrigens nicht davon abhielt, seine geschätzten Dienste als Leibarzt in Anspruch zu nehmen.[86] Durch die Vorgänge wurde eine theologische Debatte an der Pariser Universität am Anfang des 14. Jahrhunderts ausgelöst, in deren Zusammenhang wichtige Erörterungen des Themas aus der Feder Johannes Quidorts von Paris und Heinrichs von Harclay entstanden.[87] Arnald fuhr indes mit dem Schreiben theologisch-eschatologischer Texte fort, und besonders

85 Hier zitiert nach der alten Edition bei Finke: *Aus den Tagen Bonifaz' VIII.*, 1902 [S.CXLVI]. Der Vollständigkeit halber sei auch auf die inzwischen maßgebliche Edition verwiesen: Perarnau, Espelt, Josep [Hrsg.]: *‚De mysterio cymbalorum Ecclesiae' d'Arnau de Vilanova. En apèndix, el seu ‚Tractatus de tempore adventus Antichristi'.* In: *Arxiu de textos catalans antics* 7/8, 1988–1989. S.134–169. Der durch den Traktat über den Antichrist ausgelöste Disput an der Pariser Universität wurde umfassend monographisch bearbeitet von Gerwing: *Vom Ende der Zeit*, 1996. Vgl. zum Ganzen mittlerweile ebenfalls Perarnau: *Sobre la primera crisi entorn el De adventu Antichristi*, 2001.

86 Aus der älteren Literatur zu Arnald von Villanova vgl. vornehmlich Finke: *Aus den Tagen Bonifaz VIII.*, 1902 [S.191ff.]. Sowie Diepgen: *Arnald von Villanova als Politiker und Laientheologe*, 1909. Pou y Marti: *Visionarios, Beguinos, y Fratricelos*, 1919. Carreras y Artau: *La pólemica gerundiense sobre el Antichristo entre Arnau de Villanova y los dominicos*, 1950. Manselli: *La Religiosità d'Arnaldo da Villanova*, 1951. S.1–100. Ders.: *Arnaldo da Villanova e i Papi di suo Tempo*, 1959. Viele Texte von und zu Arnald von Villanova publizierte das *Arxiu de textos catalans antics*, vornehmlich unter der Federführung J.E. Perarnaus. Zum Ganzen auch Mensa Valls, Jaume: L'*„Arxiu de textos catalans antics" i els estudis arnaldians.* In: *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 5, 1993. S.169–174. Santi, Francesco: *Gli scripta spiritualia di Arnau de Vilanova.* In: *Studi medievali* (Ser.3) 26, 1985. S. 977–1014. Mensa Valls, Jaume: *La polèmica escatològica entre Arnau de Vilanova i els filòsofs i teòlegs professionals* (*1297–1305*). In: *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 5, 1993. S.263–275. Potestà, Gian Luca: *Dall'annuncio dell'Anticristo all'attesa del pastore angelico: gli scritti di Arnaldo di Vilanova nel codice dell'Archivio Generale dei Carmelitani.* In: *Arxiu de textos catalans antics* 13, 1994. S.287–344. Backman, Clifford: *Arnau de Vilanova and the Body at the End of the World.* In: Bynum, Caroline Walker/Freedman, Paul: *Last Things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages.* Philadelphia 2000. S.140–55. Vgl. außerdem Lo Bello, Rosario Andrea: *Arnaldo di Villanova dall' esegesi alla profezia.* In: *Florensia* 16/17, 2002/03. S.169–213. Mensa i Valls, Jaume: *Arnau de Villanova* (*c.1240–1311*). Madrid 2000.

87 Gerwing, Manfred [Hrsg.]: *Johannes Quidort von Paris* (*+ 1306*)*: De antichristo et de fine mundi – Vom Antichrist und vom Ende der Welt.* Regensburg 2011. Pelster, Franz: *Die Questio Heinrichs von Harclay über die Zweite Ankunft Christi und die Erwartung des baldigen Weltendes zu Anfang des XIV Jahrhunderts.* In: *Archivo Italiano per la Storia della Pieta* 1, 1951. S.25–82.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

sein relativ spät entstandener Apokalypsenkommentar zeigt den wachsenden Einfluss dessen, was die Forschung als ‚spirituales' Gedankengut bezeichnet.[88] Er wurde nicht müde, das nahe Ende der Welt zu verkünden und die Ideale des apokalyptischen Erwählungsnarrativs zu beschwören, die er aus dem Kontrast zum gelebten Christentum innerhalb der Kirche seiner Zeit entwickelte, welche er in ihrer Eigenschaft als *ecclesia carnalis* entsprechend eng mit der Hure Babylon assoziierte.[89] Die Könige der Erde, die mit Babylon gehurt haben, und die über ihren Untergang weinen und klagen werden (Offb 18,9) – das sind die Päpste.[90] Arnald hegte die Hoffnung auf einen *pontifex generalis per quem reformabitur spiritualis Ecclesia in principio tertii status.*[91] Die Päpste seit Nikolaus III. bezeichnete er dagegen als *pontifices carnales*, und berief sich dafür auf *revelationes extraordinariae*:

> Cuius dicti veritas elucidatur in revelationibus extraordinariis, in quibus traditur quod sexto tempore palam evangelica veritas, quantum ad vitam spiritualem, vastabatur a septem statibus Ecclesiae supradictis, et a septem regibus, hoc est summis pontificibus carnalibus, qui fuerunt a Nicolao tertio usque ad illum cui succedet immediate praedictus pastor angelicus; ita quod in adventu illius aderit bestia in populis statuum praedictorum, sed tunc per illum in interitum ibit, et ideo dicit: In interitum vadit, nunc, scilicet tempore nostro, et in tali bestia portatur actu carnalis ecclesia.[92]

Das dualistische Paradigma des apokalyptischen Weltbezugs inspirierte schließlich auch die Dichtung zur kritischen Abgrenzung gegenüber der

88 Vgl. dafür etwa McGinn: *Antichrist,* 2000 [S.167] und Lee/Reeves: *The School of Joachim of Fiore.* In: Lee/Reeves/Silano [Hrsg.]: *Western Mediterranean Prophecy*, 1989 [S.36f.].

89 Vgl. seine Auslegung von Offb 17 (Die Hure Babylon) Arnaldi de Villanova: *Expositio Super Apocalypsi,* ed. Joaquin Carreras y Artau. Barcelona 1971 [hier S.220]: *Amatores quidem vitae carnalis nequeunt videre seu contemplari causas propter quas damnari debet carnalis ecclesia, quia nulletanus arbitrantur eam esse damnandam, sed potius conservandam in sua perversitate.*

90 Arnaldi de Villanova: *Expositio Super Apocalypsi,* ed. Joaquin Carreras y Artau. Barcelona 1971 [hier S.235].

91 Arnaldi de Villanova: *Expositio Super Apocalypsi,* ed. Joaquin Carreras y Artau. Barcelona 1971 [hier S.224].

92 Arnaldi de Villanova: *Expositio Super Apocalypsi,* ed. Joaquin Carreras y Artau. Barcelona 1971 [hier S.227]. Die berühmten *Vaticinia de summis pontificibus*, auf die Arnald sich hier mit großer Wahrscheinlichkeit berief, kennen Nikolaus III. als den ‚Anfang allen Übels' (*principium malorum*). Dass der Autor dieses Werk kannte, ist belegt. Vgl. oben, Anm.83. Zu den *Vaticinia de summis pontificibus* selbst vgl. unten, Kapitel 5.4.1.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Kirche und dem Papsttum, und zwar nicht erst im Falle Dantes und der *Divina Commedia*.[93] Auch Jacopone da Todi, der gefeierte franziskanische Poet des spiritualen Armuts- und Demutsideals, verarbeitete seine Deutung des Zeitgeschehens in seinen berühmten Lauden, in denen sich deutlich die Überzeugung artikuliert, dass Bonifaz VIII. nicht nur kein legitimer Papst sei, sondern dass er darüber hinaus im Rahmen der Auseinandersetzung um die franziskanische Regelauslegung auch dezidiert als Werkzeug bzw. als Verkörperung des apokalyptischen Bösen agiert.[94] „These poetic renderings of Antichrist", bilanzierte McGinn, „[…] highlight what was perhaps the most distinctive contribution of this period to the Antichrist legend – the increasing involvement of the papacy."[95]

Als sich Bonifaz VIII. anno 1300 zur Ausrichtung des ersten Heiligen Jahres entschloss, reagierte er damit möglicherweise auf die expressive apokalyptische Überfrachtung der damaligen Zeit- und Weltdeutung. Diese These machte sich kürzlich Helmut Zander zueigen: Der Papst dürfte versucht haben, durch die Einführung des Jubeljahres kollektiv verankerte endzeitliche Sinnangebote zu ‚bändigen' und durch die Feier einer „ganz unapokalyptischen, nachgerade antiapokalyptischen Zäsur zu kanalisieren."[96] Dass Bonifaz in den

93 Vgl. zu diesem Aspekt, der ‚lyrischen Karriere' des finalen Widersachers, hier nur den Überblick bei McGinn: *Antichrist,* 2000 [S.169ff.].

94 Vgl. besonders den mit *O papa Bonifazio molt'hai iocato al monno* eingeleiteten Hymnus: *Lauda LVIII* (*Epistola terzia al prefato papa da poi ch'el fo preso*), sowie *Lauda L* (*De la grande battaglia de Anticristo*), siehe Jacopone da Todi: *Lauden – italienisch mit deutscher Übertragung von Hertha Federmann.* Köln 1967. Vgl. dazu unter anderem Capitani: *La polemica antibonifaciana*, 2001 [S.127ff.]. Sowie De Matteis : *Bonifacio VIII e Iacopone*, 1997. Zum Ganzen auch Dies.: *Iacopone*, *Bonifacio VIII e Matteo d'Acquasparta*, 2001. Ebenfalls Menestò [Hrsg.]: *La vita e l'opera di Iacopone*, 2007. Sowie bereits Ageno: *Sull'invettiva di Jacopone da Todi contro Bonifacio*, 1964. Aus der älteren Literatur zu Jacopone vgl. noch Underhill: *Jacopone da Todi*, 1919. Konkret zu Jacopones Injurie gegen Bonifaz *O papa Bonifazio molt'hai iocato al monno* empfiehlt sich auch die Analyse von Nicou: *L'invective à Boniface*, 2006.

95 Zitat bei McGinn: *Antichrist,* 2000 [S.172].

96 Zander: *Die Konstruktion der europäischen Zeitökonomie,* 2002 [S.73]. Diese Interpretation stützte Zander auch anhand der päpstlichen Bulle, die die Einführung des Jubeljahres verfügte: Bezeichnend seien nämlich deren Angaben zur Organisation der künftigen Heiligen Jahre: Der verkündete Ablass sollte nicht nur im gegenwärtigen Jahr 1300 gelten, sondern, und dies wird wiederholt eingeschärft, in jedem folgenden hundertsten Jahr: *In quotlibet anno centesimo secuturo.* So zitiert bei Zander: *Die Konstruktion der europäischen Zeitökonomie*, 2002 [S.74, mit Anm.79] Reg. Bon. [922 & erneut 923]. Sprachlich sei dies „eine implizite, inhaltlich aber eindeutige Absage an Apokalypsen. Die zeitgenössischen Berechnungen des Weltendes […] wurden damit von einer Geschichtsdeutung kassiert, die auf unabsehbare Zeit mit einem hundertjährigen Feierrythmus rechnete." Zanders These ist nicht vollkommen originell, sie wurde zuvor jedoch wenn, dann eher beiläufig

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

zurückliegenden Jahren in bedenkliche Nähe zum apokalyptischen Bösen gerückt worden war, dürfte ihm in der Tat nicht verborgen geblieben sein, zumal diese Tendenz offenbar ein diskurs- und genreübergreifendes Phänomen war, und die apokalyptisch aufgeladenen Invektiven, die sich dieser Papst gefallen lassen musste, sind dabei keinesfalls nur als das zu verstehen, was zum Teil auch heute noch als durchaus berechtigte Kritik an seiner Amtsführung nachvollziehbar wäre.[97] Ob Bonifaz VIII. diesem Trend tatsächlich bewusst entgegensteuern wollte, muss offen bleiben.

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage, wie konkret und ab welchem Zeitpunkt die stark auf seine Kosten gehenden Varianten des apokalyptischen Erwählungsnarrativs sein Verhältnis zu den franziskanischen Spiritualen eintrübten. Diesbezüglich geben die Quellen ein kontroverses Bild ab. Eventuell stand Bonifaz VIII. den fundamentalistischen Umtrieben innerhalb des Minoritenordens gar nicht von vornherein feindlich gegenüber.[98] Gleichwohl liegt die Vermutung nahe, die bereits im ersten Jahr seines Pontifikats betriebene Absetzung des franziskanischen Generalminister Raimund Gaufredi sei damit zu erklären, dass dessen spiritualenfreundliche Haltung dem neuen Papst bereits frühzeitig ein Dorn im Auge war. Mit der Bulle *Olim*

‚mitgeführt'. So z.B. Frugoni: *Il Giubileo di Bonifacio VIII.*, 1979. Erneut Frugoni, Arsenio/De Vincentiis, Amedeo [Hrsg.]: *Il giubileo di Bonifacio VIII.* Rom u.a. 2000. Vgl. auch noch Dickson: *The Crowd at the Feet of Pope Boniface VIII*, 1999 [Zitat S.286], der den enormen Erfolg dieser Maßnahme betonte: „From the moment of its official inception the Jubilee's character as a pilgrimage was unique. Calendrically and geographically circumscribed, papally ordained and rewarded, the Jubilee was a medieval religious revival that was unlike any other pilgrimage in Christendom."

97 Ähnlich Zander: *Die Konstruktion der europäischen Zeitökonomie*, 2002 [S.72], der bemängelte, es werde kaum realisiert, dass der Stachel der ‚apokalyptischen Spiritualen' viel tiefer steckte. Bei der Frage, wo genau dieser ‚Stachel' wie tief steckte, kommt er allerdings zu einem Schluss, der meines Erachtens genau bestimmte Aspekte des von ihm selbst beklagten modernen Mißverständnisses fortschreibt: „Sie formulierten, in der Berufung auf die Souveränität Gottes gegenüber der Zeit, eine radikale Alternative zur irdischen Begründung von Herrschaft, eine große Vision der Aufhebung gesellschaftlicher Abhängigkeitsverhältnisse. Aber damit wurden sie als eine Bedrohung der öffentlichen Sicherheit empfunden, indem sie der weltlichen Ordnung der Gesellschaft die Zustimmung entzogen. Das Gewaltpotential, das sich in diesem Prozess aufschaukeln konnte, sollte bald Fra Dolcino dokumentieren, der im Jahr 1300 mit seinem ersten Sendbrief an die Öffentlichkeit trat […]."

98 Der in dieser Hinsicht wohlgemerkt wenig vertrauenswürdige Angelo Clareno behauptete jedenfalls 1317 in seiner *Epistola Excusatoria* an Johannes XXII., Bonifaz' erste Reaktion habe in einem wohlwollenden Kommentar bestanden: *Quibus prefatus Dominus Bonifatius, sicut qui aderant tunc viri fide digni cum eo retulerant, respondit: Sinite eos quia ipsi melius quam vos faciunt.* Siehe *Angeli Clareni Opera 1: Epistole*, ed. Lydia von Auw (Fonti per la storia d'Italia 103), Rom 1980 [S.246].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Celestinus kassierte Bonifaz jedenfalls im April 1295 die Privilegien seines Amtsvorgängers, und diese Maßnahme traf einige der prominentesten Vertreter und Multilikatoren der apokalyptischen Erwählungsideologie hart, da sie fortan gezwungen werden sollten, ihren franziskanischen Idealen nun erneut innerhalb des Ordens nachzueifern.[99]

Im Vergleich zum päpstlichen Antichrist hat die Figur des *papa angelicus* verhältnismäßig viel Interesse in der Forschung wecken können. Der Vorstellungskomplex, der eine oder gar *die* finale Inkarnation des Bösen auf dem Stuhl Petri zu sehen geneigt ist, wurde und wird eher stiefmütterlich behandelt. Während man sich eingehend damit beschäftigt hat, die später sehr populär gewordene Prophezeiung eines engelsgleichen Papstes bis zu ihrer konzeptuellen Präfiguration bei Joachim von Fiore zurückzuverfolgen, war man stets geneigt, die bei dieser Autorität durchaus schon viel konkreter entwickelte Vorstellung eines päpstlichen Antichrist außer Acht zu lassen.[100] Von diesem Ungleichgewicht ist auch noch die Wahrnehmung der beiden Konzepte gesteuert, wie sie sich ein ganzes ereignisreiches Jahrhundert *nach* Joachim darstellten, als sich mit Cölestin V. und Bonifaz VIII. zwei regelrecht prototypische Kandidaten für beide Identifikationsmuster anboten.

Erst in den 60er Jahren des 13. Jahrhunderts wird die Erwartung eines Engelspapstes einigermaßen greifbar – zu einem Zeitpunkt also, als sein konzeptuelles Gegenstück den Kinderschuhen längst entwachsen war.[101] Der

99 Die Forschung macht widersprüchliche Angaben dazu, ob sie davon überhaupt direkt betroffen waren und ob sie sich daraufhin dem Zwang beugten, in die Obödienz des Franziskanerordens zurückzukehren. Diesbezüglich skeptisch Potestà: *Angelo Clareno,* 1990 [S.29].

100 Einschlägige Belege für Joachims Ansätze zur *papa angelicus* – Prophetie versammelte schon Reeves: *The Influence of Prophecy,* [1969] 1993. Vgl. ebenfalls Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.73f.]. Für die 42. Generation des Zweiten Status hatte Joachim die Erscheinung eines *universalis* […] *pontifex nove Hierusalem* ins Auge gefaßt, welcher den Beginn des Dritten Status markieren würde. Vgl. hier nur Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus",* 2004 [S.182, Anm.17].

101 Der früheste eindeutige Beleg geht zurück auf den englischen Franziskaner Roger Bacon, der sich 1267 gegenüber Clemens IV. auf diese vermeintlich schon Jahrzehnte alte Weissagung bezog: *Opus tertium*, in Roger Bacon: *Opera inedita* 1, hrsg. v. J.S. Brewer. (Rerum britannicarum medii aevi scriptores … 15) London 1859 [S.86f.]. Siehe dazu McGinn: *Pastor angelicus,* 1989 [S.227 mit Anm.17], der darauf hinwies, die Kürze der Referenz mache es besonders schwer, zu determinieren, welchen Text Bacon im Sinn hatte. Aktuell dazu empfiehlt sich auch Power: *Roger Bacon and the Defence of Christendom*, 2013 [S.66f.]. Etwas ausführlicher zum Konzept des *unus beatissimus papa* äußerte sich Bacon erst 1272: *Compendium studii philosophiae.* Ebenfalls in: Roger Bacon: *Opera inedita* 1, hrsg. v. J.S. Brewer. (Rerum britannicarum medii aevi scriptores … 15) London 1859 [S. 402]: *multi sapientes* […] *aestimabant quod his temporibus instarent dies Antichristi. Quare necesse est ut exstirpetur malitia, et appareant electi Dei; aut praeveniet unus beatissmus papa, qui*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

päpstliche Antichrist wurde damals bereits nicht mehr nur am Rande der gepflegten Semantik prozessiert, vielmehr hatte er sich längst als anschlussfähiges Argument erwiesen, welches insbesondere durch seine Verwendung von Seiten der kaiserlichen Kanzlei unter Friedrich II. geadelt und konventionalisiert worden war. Im Vergleich dazu hinterließ die *papa angelicus* – Erwartung noch lange nur nebulöse und diffuse Spuren in den Quellen. Noch *bevor* diese Erwartung schließlich Gelegenheit bekam, sich in der Überlieferung als voll entwickelte Prophezeiung zu konkretisieren, trat mit Cölestin V. bereits ihre geeignete Verkörperung auf den Plan.

Seit der grundlegenden Arbeit von Friedrich Baethgen wird nun in der Literatur gemeinhin davon ausgegangen, Cölestin V. sei von den Zeitgenossen mit diesem ersehnten Heilsbringer identifiziert worden.[102] Dass dieses Vorurteil jeglicher namhaften Grundlage entbehrt, wurde in jüngerer Zeit von Alfonso Marini betont. Er konnte zeigen, dass die Kennzeichnung *papa angelicus* in den zeitgenössischen Quellen für Cölestin V. gar nicht belegt ist.[103] Auch in der Orakel-Literatur, die sich das Thema ‚gute' und ‚böse' Päpste auf die Fahnen

---

omnes corruptiones tollet de studio, et ecclesia, et caeteris, et renovetur mundus, et intret plenitudo gentium, et reliquiae Israel ad fidem convertantur. Siehe zum Ganzen auch Baethgen: *Der Engelpapst,* 1943 [S.185, Anm.4]. Ebenfalls Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.206]. Bacon benutzte noch nicht den genauen Terminus (*pastor* oder *papa angelicus*), aber McGinn: *Pastor angelicus*, 1989 [S.228] sah hier in Übereinstimmung mit der Forschung „the first direct, if tantalizingly brief, witness to the main line of apocalyptic papal hopes that were to crystallize in the fourteenth century." Kurz nach dem ersten Hinweis bei Bacon – ohne erkennbaren Zusammenhang – tauchte die Prophetie in einem Gedicht auf, das den Kardinälen übersandt wurde, welche im Konklave über Clemens IV.' Nachfolger zu entscheiden hatten. Eine spätere Fassung ist dann auch überliefert bei Salimbene. Unter Gregor X., so Baethgen: *Der Engelpapst,* 1943 [S.15], wurde die Prophetie „in neuer, veränderter Gestalt zur Apotheose des regierenden Papstes." Vgl. zum Ganzen nach wie vor in erster Linie Reeves: *The Influence of Prophecy,* (1969) 1993 [S.401–415]. Außerdem inzwischen Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus",* 2004 [S.182f.].

102 Baethgen: *Der Engelpapst,* 1943. Vgl. bspw. auch Reeves: *The Influence of Prophecy,* (1969) 1993 [S.401]: „What is quite clear is that once this astonishing event [die Wahl Cölestins V.] had taken place it ‚precipitated' the image of the Angelic Pope in clear and powerful form. […] Moreover, the tragedy of his fate underlined the stark juxtaposition of good and evil which characterized the Joachimist programme." Eher skeptisch dazu äußerten sich McGinn: *Pastor Angelicus,* 1989 [S.229] und Lerner: *On the Origins*, 1988 [S.627]: „[…] hopes for an angel pope were not otherwise prevalent in the West until after Celestine's reign."

103 Vgl. Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus"*, 2004. S.179–202 [Zitat S.179], der diese Thematik aufgriff, „che sembra semplice, quasi scontato, ma non lo è." Sowie Ders.: *Celestino V, la morte, il chiodo*, 2002. Ders.: *Celestino V e le origini del mito del papa angelico*, 2000. Sowie bereits Ders.: *Celestino V nell'attesa escatologica*, 1988. Marini, Alfonso: *L'abdicazione di Celestino V nella mentalità religiosa francescana*, 1988.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

schrieb, wurde dieser unzweifelhaft ‚gute' Papst noch lange nicht als *der* apokalyptische Heilsbringer gefeiert. Erst in der Zeit des Großen Abendländischen Schismas wurden die an den *papa angelicus* geknüpften Erlösungshoffnungen auf Cölestin und seine Zeitgenossen zurückprojiziert.[104]

Die ersten einigermaßen präzisen Hinweise auf die Erwartung eines vorbildlichen und engelsgleichen Papstes, an den sich apokalyptische Erwählungs- und Erlösungshoffnungen knüpften, finden sich erst – einige Jahre nach Cölestins Tod – bei Fra Dolcino († 1307), und zwar in den Briefen, die er um die Jahrhundertwende an seine Gefolgschaft schrieb, und die Bernard Gui später (um 1317) aus seiner Erinnerung wiedergab.[105] Dolcino erwartete diesen Heilsbringer offenbar für die Zeit bald nach Bonifaz, und zwar in der Gestalt eines Papstes *a Deo missus mirabiliter et electus, et non a cardinalibus*.[106] Dieser Papst,

104 Vgl. dazu Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus",* 2004 [S.198f.], Anscheinend war Telesforus von Cosenza der Erste, der so verstanden werden kann: *Et revelabitur unctus a Deo, qui habet nomen Monachi et nomen per litteram P., petram habitans. Iste pauper nudus et electus a Deo suadente iniquo pastore ponetur in arctissimo carcere. Iste autem, qui stat unctus ante eum, mundanum statum colligendum et delendum esse eo incarcerate denuntiat* [...]. Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus",* 2004 [S.199] zitiert Herde: *Cölestin V*, 1981 [S.202, Anm.72], der in diesem P. eindeutig Peter vom Morrone zu erkennen meinte, der in *arctissimo carcere* geworfen wird. Eine umfangreiche Untersuchung zu Telesforus von Cosenza präsentierte bereits Donckel: *Studien über die Prophezeiung des Fr. Telesforus von Cosenza*, 1933. Vgl außerdem Rusconi: *Il presente e il futuro della Chiesa*, 1990 [S.197–203] mit weiterführender Literatur.

105 Bernard Gui: *De secta illorum, qui se dicunt esse de ordine Apostolorum.* In: Segarizzi, Arnaldo [Hrsg.]: Rerum Italicarum Scriptores, Nuova Edizione 9, 5. Città di Castello 1907 [S.15–36]. Der erste Brief richtete sich *ad universos Christi fideles et specialiter ad suos sequaces*, wie sich Bernard Gui später erinnert: *De secta illorum, qui se dicunt esse de ordine Apostolorum* [S.19–22, Zitat S.19].

106 Bernard Gui: *De secta illorum, qui se dicunt esse de ordine Apostolorum* [S.21]. Dieser Papst vollbringt seine Wohltaten in enger Koalition mit dem Endkaiser (*imperator relevatus*), der eindeutig als Friedrich III. bzw. II. von Aragon (*rex Cicilie*) identifiziert wird. Vgl. zu dieser Koalition, die später ein charakteristischer Bestandteil der Engelpapstprophetie wurde, und die bei Dolcino offenbar erstmals belegt ist, auch Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus",* 2004 [S.186]. Dolcinos *papa sanctus* ist eine Figur der Zukunft, Cölestin meinte er damit nicht. Bonifaz galt ihm auch nicht als der Antichrist. Dessen Ankunft erwartete er in naher Zukunft: [...] *imperator relevatus et ille papa sanctus post Bonifacium occisum per imperatorem et reges illi novi facti per imperatorem relevatum permanebunt usque ad Anti-Christum, qui in diebus illis apparebit et regnabit.* Siehe Bernard Gui: *De secta illorum, qui se dicunt esse de ordine Apostolorum* [S.22]. Dolcino schrieb einen zweiten Brief, den Bernard Gui auf Dezember 1303 datiert. Siehe Bernard Gui: *De secta illorum, qui se dicunt esse de ordine Apostolorum* [S.22f.]. Auch hier wurden Zukunftsprognosen mit Gegenwartsdiagnosen verknüpft. Es wird über vier aufeinander folgende Päpste doziert – die mittleren beiden böse, der erste und letzte gut. Der erste ‚gute' Papst war Cölestin, *qui cessit papatum.* Siehe Gui: *De secta illorum* [S.22]. Der zweite Papst ist Bonifaz VIII., auf den ursprünglich der Engelpapst folgen sollte. Hier musste Dolcino neu

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

gemeinsam mit Dolcino und seinen Anhängern, den Spiritualen und ‚wahren' Christen, werde die rundum erneuerte Kirche regieren bis zum Ende der Zeit:

> […] recipient gratiam Spiritus Sancti et sic renovabitur ecclesia; et tunc, destructis maliciosis predictis, ipsi regnabunt et fructificabunt usque ad finem mundi.[107]

Es ist nicht zu klären, unter welchen maßgeblichen Einflüssen Dolcino seine diesbezüglichen Vorstellungen erworben hat, von denen wir zudem nur aus zweiter Hand Kenntnis haben. Ebenso unklar ist, ob diese Ideen diskursiv ‚erfolgreich' waren, da zum Beispiel nicht bekannt ist, wie verbreitet Dolcinos Briefe überhaupt waren. Natürlich mag es weitere derartige Einlassungen gegeben haben, denen die Überlieferung nicht hold war.[108] Es ist jedenfalls offensichtlich, dass sich das Konzept eines Papstes *angelicae vitae* erst *nach* Cölestin zu einer kohärenten diskursiven Formation entwickelte. Die Tragödie, als die sich sein unglückseliges Pontifikat darstellte und das Trauma, mit dem diese Tragödie schließlich endete – ganz zu schweigen von dem trostlosen Schicksal, das dem frommen Einsiedler danach bevorstand – all das rief die apokalyptischen Deutungsangebote auf den Plan, die es nahelegten, sich im Interesse eigener Erlösungshoffnungen von der Kirche unter Bonifaz VIII. zu distanzieren. Da seit geraumer Zeit damit gerechnet werden konnte, dass sich der Antichrist der höheren und höchsten Ränge innerhalb der kirchlichen Hierarchie bemächtigen würde, bot sich das Drama um Cölestins Rücktritt und Bonifaz' fragwürdige Nachfolge für entsprechende Interpretationen hervorragend an. Wenn in diesem Zusammenhang auch die Erwartung eines

---

systematisieren, da Bonifaz mittlerweile gestorben war, also fügte er einen weiteren bösen Papst ein, den er nur als *successorem Bonifacii* bezeichnete. Der vierte Papst hat dann die gleichen Eigenschaften wie der *papa sanctus* aus dem ersten Brief: […] *et ipse papa quartus sanctus erit, de quo dicitur in Apocalipsi de angelo Phyladelpye; nec eligitur a cardinalibus, quia a Frederico ipsi cardinales cum tercio papa novo capite eorum consumpmati, set, Frederico imperante et regnante, eligitur a Deo* […]. Siehe B. Gui: *De secta illorum* [S.23]. Vgl. zu alldem auch Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus"*, 2004 [S.187]. Dolcino kultivierte also offenbar eine ausgeprägte Engelspapsterwartung, aber Cölestin sah er nicht in dieser Funktion. Dies bestätigt auch schon Orioli: *Il ruolo di Celestino V*, 1990 [hier S.86f.], der ebenfalls zu dem Ergebnis kam, Cölestin V. sei nur „il predecessore del venturo papa santo […]."

107 Bernard Gui: *De secta illorum, qui se dicunt esse de ordine Apostolorum* [S.23].

108 McGinn: *„Pastor Angelicus"*, 1989 [S.233]: „There was doubtless fairly widespread belief in a final *papa sanctus* by the year 1300, and quite possibly texts and traditions now lost or largely conjectural contributed to its spread."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

papa sanctus reifte, dann sollte diese nicht im Sinne einer kirchenpolitischen Reformutopie verstanden werden, sondern als semantische Entwicklung und Erweiterung des apokalyptischen Erwählungsnarrativs, das sich zur Annahme eines apokalyptischen Schismas zwischen der ‚wahren' und der ‚falschen' Kirche auswachsen konnte.[109]

Robert von Uzès ist der Erste, dem die Mobilisierung der entscheidenden Verweisungsbeziehungen zweifelsfrei nachgewiesen werden kann.[110] Wie aber noch zu sehen sein wird, spielt die Erwartung eines päpstlichen Heilsbringers in seinem Werk noch keine besonders prominente Rolle, auch projiziert er dieses Ideal keinesfalls explizit auf Cölestin. Seine vordergründigen Themen sind die apokalyptischen Bedrängnisse der Christenheit, die Gestalt des finalen Widersachers und die endzeitlichen Verwerfungen innerhalb der Kirche.[111]

Seit dem 10. Jahrhundert, als die einschlägige Bibelstelle aus Paulus erstmals nachweislich auf einen amtierenden Papst bezogen worden war, hatten zu keinem Zeitpunkt ‚bessere' Bedingungen für das Argument geherrscht, der Papst sei der finale Widersacher, *der sich über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, so sehr erhebt, dass er sich sogar in den Tempel Gottes setzt und sich als Gott ausgibt* (2 Thess 2,4). Nun konnte es scheinen, als werde der apokalyptische Konflikt zwischen Gut und Böse endgültig an der Spitze der Kirche selbst ausgetragen, und die entsprechenden eschatologischen Deutungen konnten in ihrer dialektischen Bezogenheit eine außerordentliche Dynamik entfalten. Der päpstliche Antichrist war durchaus kein Geschöpf Luthers und der Reformation, sondern ein Geschöpf vornehmlich des 13. und frühen 14. Jahrhunderts.[112]

109 Übrigens bestätigt auch Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus",* 2004 [S.198], dass dies die prominente Rolle Cölestins in der zeitgenössischen prophetischen Literatur erklärt: „perché con lui si presenta il conflitto tra una chiesa apostolica (o *spirituale*) ed una malvagia (o *carnale*)."

110 Dazu Kapitel 5.2.

111 Das bestätigt auch Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus",* 2004 [S.185]. Ähnlich schon Ders.: *Celestino V e le origini del mito,* 2000 [S.1018].

112 Ähnlich auch schon McGinn: *Antichrist,* 2000 [S.172]: „[…] the connection between tha papacy and Antichrist was of long standing, being rooted in the Son of Perdition of 2 Thessalonians 2 who takes up his blasphemous position in the temple. It was also in conformity with the inner logic of the Academic myth always at work in the core of the legend. If Antichrist is to be the most deceptive of humans, the one who will put on the best counterfeit of holiness to perform the worst evil, what position would he more likely occupy than that of the spiritual leader of Christendom? From before the year 1000 such fears had been growing, but it was only in this period that they reached full flowering."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

5.2 Robert von Uzès: Dunkelheit und Leere – Der apokalyptische Kirchenbezug eines ‚spiritualen' Dominikaners kurz vor dem Ende des 13. Jahrhunderts

Die ersten oder jedenfalls die ersten einigermaßen sicher datierbaren literarisch fixierten Reaktionen auf die Amtsniederlegung Cölestins v., die sich anschickten, dieses verhängnisvolle Szenario noch zu Lebzeiten des vormaligen Papstes im Rahmen des dualistischen Kalküls der apokalyptischen Semantik zu bewältigen, sind die Visionen des französischen Dominikaners Robert von Uzès.[113] Bei diesem Autor schlagen sich deutliche Reflexe auf die dramatischen Vorgänge in Neapel nieder, und die entsprechenden Passagen müssen schon relativ kurz nach den fraglichen Ereignissen aufgezeichnet worden sein, da Robert bereits im Frühjahr 1296 das Zeitliche segnete.[114]

Robert von Uzèz hat mit dem *Liber visionum* und dem *Liber sermonum dei* nur zwei kleine und recht unkonventionelle Werke hinterlassen, in denen er bilderreiche Traumgesichte und Offenbarungen niederlegte, die er vermeintlich göttlicher Inspiration verdankte, und in denen sich, um ihre Herausgeberin zu zitieren, die ängstliche Beklommenheit und Verzagtheit eines „homme vraiment sincère et spirituel" ausdrückt.[115] Die exakte Chronologie der Entstehung dieser Schriften ist unklar. Die Visionen selbst sind in der Regel mit einer groben Zeitangabe versehen, sie wurden aber erst mit einigem zeitlichen Abstand aufgezeichnet. Die frühesten Gesichte und Einflüsterungen empfing Robert seinen Angaben zufolge im Jahre 1291, es kann jedoch mit einiger Sicherheit davon ausgegangen werden, dass er sich an die Niederschrift der beiden Werke machte, *nachdem* er 1292 im Alter von 30 Jahren auf seine nicht unerheblichen erbrechtlichen Ansprüche verzichtet und sich dem Dominikanerorden angeschlossen hatte, zu einem Zeitpunkt also, als ihm noch etwas mehr als drei

113 Edition bei Bignamie-Odier, Jeanne: *Les visions de Robert d'Uzès O.P.* (+ 1296). In: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 25, 1955. S.258–310.

114 Diese Datierung folgt Miethke: *De potestate papae*, 2000 [S.61]. Zu Fragen der Chronologie vgl. auch bereits die Erörterungen bei Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès*, 1955 [S.265], die die entscheidenden Argumente abwog. Begonnen 1291 unter Nikolaus IV. sind sie die Werke in den Jahren bis 1295/96 erarbeitet und überarbeitet worden, unter anderem unter dem anscheinend starken Eindruck der langen Sedisvakanz vor Cölestin v. und des anschließenden Skandals der päpstlichen Amtsniederlegung. Vgl. zum Ganzen ebenfalls Michetti: *„Ecclesia arida"*, 2006 [S.401], der die Entstehung der beiden Werke auf 1293 bis 1296 eingrenzt.

115 Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès,* 1955 [S.265]. Für ‚unkonventionell' im Rahmen der mittelalterlichen Visionsliteratur hält ihn übrigens auch Dinzelbacher: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, 1981 [wie unten, Anm.128].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Jahre zu leben blieben.[116] Da die Texte auf die dramatisch wahrgenommenen Zustände nach Cölestins Amtsniederlegung und unter dem Pontifikat Bonifaz' referieren, müssen sie zumindest teilweise um 1295/96 entstanden und/oder überarbeitet worden sein.[117] Nach seinem Tod verband sich mit der Erinnerung an seine Person offenbar schnell „une grande réputation de sainteté."[118] Jedenfalls erlangte Robert von Uzès, im Ruf eines Propheten stehend, einige Bekanntheit im Laufe des 14. Jahrhunderts und wurde in dieser Eigenschaft auch gelegentlich von späteren Autoren herangezogen.[119]

Im semantischen Nexus von Endzeiterwartung und Zeitklage entfaltet dieser Autor sein Bild vom Zustand der Kirche und der Beschaffenheit der Welt in gespenstischen Szenarien und bedrückenden Bildern.[120] Den radikalsten und sinnfälligsten Ausdruck seines apokalyptischen Kirchen- und Weltbezugs vergegenwärtigen dabei auch solche Metaphern, die auf das Ende des amtskirchlichen Heilsmonopols hindeuten.[121] In den Erscheinungen spiegelt sich insofern das, was Raymond Clemens unlängst lakonisch, aber durchaus treffend, als „decidedly unusual tastes for a Dominican at the end of the thirteenth century" bezeichnet hat.[122] Diese Eigentümlichkeit könnte sich aus der geographischen Nähe zu dem Milieu erklären, in dem Olivi einen nicht unerheblichen Einfluss hatte, obwohl andererseits sein in dieser Hinsicht bedeutendstes Werk, der Apokalypsenkommentar, damals noch nicht abgeschlossen war und sich auch der Kult um seine Person wie um seine Ansichten erst *nach* seinem

116 Er entstammte dem vornehmen Geschlecht der Herzöge von Uzès. Die biographischen Angaben folgen vor allem Michetti: *„Ecclesia arida"*, 2006 [hier bes. S.401]. Vgl. aber zusätzlich noch Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès,* 1955 [S.262f.].

117 So Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès*, 1955 [S.265].

118 Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès*, 1955 [S.263].

119 Siehe Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès,* 1955 [S.264]. Vgl. vor allem auch Amargier : *Jean de Roquetaillade et Robert d'Uzès*, 1990, sowie Mesler, Katelyn: *John of Rupescissa's Engagement with Prophetic Texts in the Sexdequiloquium.* In: *Oliviana* 3, 2009 [6]: http://oliviana.revues.org/331 (letzter Zugriff am 08.10.2017): „Rupescissa cites this Dominican friar's prophetic visions throughout the *Liber ostensor* in order to argue positions concerning the *reparator*, the Antichrist, the Avignon Papacy, and other topics."

120 Um nur ein Beispiel zu geben: Die Kirche figuriert unter der Gestalt eines mit Staub und Asche bedeckten Bildes des Gekreuzigten. So Robertus de Usecio: *Liber Visionum et Liber Sermonum Dei.* Ed. Jeanne Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès O.P.* In: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 25, 1955. S.272–310 [S.278, fortan zitiert nach *Visio* & Seitenzahl], *Visio XI:* [...] *vidi ymaginem crufixi pulvere plenam totamque coopertam incrematis cineribus.*

121 Vgl. nur *Visio* XXVIII [S.284] *terribilis de Christi corpore mistico:* [...] *Vidi solem pallidum nec lucentem et in medio eius litteris nigris scriptum nomen Jhesus. Quod cum inspicerem, vidi in eodem sole capud pueri, pallidum habens faciem, cum cruce circa capud, ut solet pingi circa capud Christi.*

122 Clemens: *The Pope's Shrunken Head*, 2007 [S.36].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Tod (1298) etablieren sollte. Wie die Analyse seiner *Lectura super Apocalypsim* zeigen wird, berief sich auch Olivi in diesem entscheidenden Werk auf eine semantische Tradition, die das dualistische Paradigma des apokalyptischen Erwählungsnarrativs in dezidierter Abgrenzung zur Kirche und zum Papsttum prozessierte. Auch wenn sich ihre Bekenntnisse in unterschiedlichen Genres artikulierten, die ihren jeweils eigenen literarischen Konventionen folgten: Beide Autoren legten medienspezifische Realisierungen einer transdiskursiven Vorstellungswelt vor, und die kulturelle Umgebung, die Olivi diesbezüglich prägte, lag jedenfalls sowohl geographisch als offensichtlich auch ideologisch im Gesichtsfeld des dominikanischen Konvents in Avignon, in dem Robert von Uzès seine Offenbarungen niederschrieb.

Seine Haltung wird dennoch nicht als repräsentativ für sein dominikanisches Lebensumfeld gelten dürfen, schließlich steht dieser Dominikaner mit seinen ‚spiritualen' Ansichten in der Überlieferung vollkommen für sich. Wenn seine Visionen ebenso anonym tradiert worden wären wie die meisten anderen Zeitzeugnisse, die sich ihrer jeweils eigenen identitätsstiftenden apokalyptischen Gewissheiten in ähnlich düster orakelnden Prophezeiungen versicherten, bestünde wohl kein Zweifel an ihrer franziskanischen Herkunft, und zwar spätestens an dem Punkt, an dem gerade dieser dominikanische Autor die Gestalt eines päpstlichen Heilsbringers ausgerechnet im Gewand der Minderbrüder heraufbeschwört.[123] Insofern zeigt sich hier einerseits, dass die Anziehungskraft des auf Franziskus projizierten Erlösungsangebotes durchaus über den Horizont des von ihm gegründeten Ordens hinausstrahlte, und andererseits, dass sich der Erfahrungsraum und der Erwartungshorizont einer daran anschließenden apokalyptischen Selbst- und Weltdeutung offenbar auch ohne konkreten Rückbezug auf die Autorität Joachims von Fiore erschloss, denn ein solcher lässt sich in Roberts Werk nicht nachweisen.[124]

Nach der Edition seiner Werke durch Jeanne Bignamie-Odier gab es noch nicht viele Ansätze, diesen Robert von Uzès und seine literarische Hinterlassenschaft im geistesgeschichtlichen Zusammenhang des endenden 13.

123 Vgl. nur Miethke: *De potestate papae*, 2000 [S.61], der allerdings auch eine Deutung auf die Coelestiner oder die *Pauperes fratres* um Liberato und Clareno in Erwägung zieht. Anders Reeves: *The Influence of Prophecy* (1969) 1993 [S.168]: „[…] it is extraordinary to find that […] the great savior of the future appears in the garb of a *Minorite*."

124 Vgl. dagegen etwa Reeves: *The Influence of Prophecy* (1969) 1993 [S.167], die zwar konzedierte, dieser Autor sei „difficult to place in relation to Joachimism […]", aber gleichzeitig darauf beharrte, „ […] although he didn't mention Joachim, his fears and hopes ran along Joachimist lines." Skeptischer zum Beispiel McGinn: *Apocalypticism and Church Reform*, 2003 [S.296, Anm.34], der Robert d'Uzès als „largely untouched by Joachite speculation" vorstellte.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Jahrhunderts plausibel und inhaltlich zugänglich zu machen.[125] Auf der einen Seite wurde versucht, die Person in den Kontext südfranzösischer dominikanischer Ordensgeschichte einzubinden. Unter diesem eingeschränkten Blickwinkel versuchte sich Paul Amargier – selbst Dominikaner – an einer ins Psychoanalytische tendierenden Deutung seiner Werke.[126] Andererseits begegnet der dominikanische Visionär von Uzès regelmäßig in Randbemerkungen zur franziskanischen Spiritualität unter dem Einfluss Joachims von Fiore, weil er wie gesagt in den zeitlichen, geographischen und ideengeschichtlichen Kontext passt und es nahe liegt, über eine Beeinflussung durch Olivi und die provenzalischen Spiritualen zu spekulieren. Raymondo Michetti sprach sich dagegen in einer aktuelleren Studie dafür aus, die Perspektive zu erweitern und Robert von Uzès im größeren Zusammenhang einer damaligen allgemeinen Konjunktur der prophetischen Literatur zu sehen.[127] Diesen grundsätzlichen Standpunkt aufgreifend, wird er in der vorliegenden Untersuchung vornehmlich als Vertreter, mindestens jedoch als externer Multiplikator der apokalyptischen Erwählungsideologie vorgestellt, die seinerzeit diese allgemeine Konjunktur nicht unwesentlich mitgestaltet hat.

Der Autor inszeniert sich als ausschließlich passives Medium divinatorischer Offenbarungen und Eingebungen. Das gilt für beide Werke und es gilt wohlgemerkt auch für die typologischen Auslegungen, die regelmäßig von einer höchstinstanzlichen Stimme beigesteuert werden.[128] Insofern verbirgt sich dieser Robert von Uzès zwar nicht hinter einem Pseudonym, wie dies der zeitgenössische Brauch nahegelegt hätte, sondern er nutzt die von ihm gewählte literarische Form konstruktiv, um persönliche inhaltliche Verantwortung zu reduzieren bzw. auszuschließen. Dies klärt er bereits einleitend, und diesen Standpunkt behält er anschließend konsequent bei:

> Placuit Domino Jhesu Christo michi omnium peccatorum vilissimo sua beneplacita revelare, nunc in sompnis per ymaginativas visiones, nunc

125 Vgl. zur Edition Anm.120.

126 Amargier: *Robert d'Uzès, prédicateur*, 1997. Ders.: *Robert d'Uzès revisité*, 1992. Ders.: *La parole rêvée*, 1982.

127 Michetti: *„Ecclesia arida",* 2006 [S.402 mit Verweisen in Anmerkung 6]. Vgl. ebenfalls bereits Ders.: *L'immagine del nemico*, 1990.

128 Dinzelbacher: *Vision und Visionsliteratur*, 1981 [S.182], der die zeitgenössische Visionsliteratur überblickt und das Thema monographisch bearbeitet hat, hält dies offenbar für eine Besonderheit. Normalerweise würden Visionen nicht typologisch gedeutet, also auf vergangene oder zukünftige Personen oder Ereignisse bezogen: „Wenn etwa Robert von Uzès Visionen oder Traumvisionen sieht, die ausdrücklich prophetischen Charakter haben, so entspricht das nicht dem Üblichen."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

> in vigilia per easdem visiones, nunc in verbo exteriori aut interiori per metaphoras multas cum declarationibus earundem.[129]

Der *Liber sermonum Dei* könnte durchaus auf Roberts eigenen Predigten basieren, die zu einem narrativen Ganzen überarbeitet worden sind.[130] Das ist allerdings nicht sehr wahrscheinlich, denn Predigten wurden neben dem Alltagsgeschäft der Seelsorge auch als durchaus beliebtes literarisches Genre gesehen. Insofern konnten hier alle möglichen Entwürfe einfließen, auch solche, die nie von einer dominikanischen Kanzel hätten gepredigt werden können. Es handelt sich bei diesem Text um eine Allegorie auf die großen Verratsgeschichten der Bibel, vornehmlich auf den Brudermord Kains an Abel und den Betrug an Esau durch Jakob um seinen Erstgeborenensegen. An die Stelle der alttestamentlichen Protagonisten treten Bonifaz VIII. und Cölestin V. Ohne namentliche Nennung, aber doch leicht dechiffrierbar, begegnet Bonifaz als *ydolum*, als Götze auf dem Stuhl Petri, und Cölestin als *agnus ecclesie*.[131] Göttliche Eingebungen, exegetische Exkurse und autobiographisches Material sind eingepflegt, ohne den belehrenden Erzählfluss zu unterbrechen. Clemens brachte den Unterschied zum *Liber visionum* treffend auf den Punkt:

> What seperates the two works more than anything else, as the title indicates, is that the revelations in the *Liber sermonum* are verbal while they are visual in the *Liber visionum*.[132]

Auf eine wenig spezifische Unterscheidung berief sich dagegen Michetti, indem er den *Liber visionum* als „autobiografia visionaria"[133] bezeichnete, die

---

129 Robertus de Usecio: *Liber visionum et Liber Sermonum Dei.* Ed. Jeanne Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès O.P.* In: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 25, 1955. S.272–310 [S.272f.]. Vgl. auch ebd. [S.280]: *Visio XV de collatione prophetie:* [...] *dixit michi spiritus Domini in me: „Ecce tibi datur gratia visionum et revelationum a Domino Ihesu Christo".* Der Autor reklamiert natürlich für sich die Gabe der Unterscheidung der Geister: Vgl. nur *Visio* XXX [S.285] *de mirabili illusione dyaboli: Voluit me illudere Satan frequenter et apparebat in forma Domini nostri Ihesu Christi. Aderat autem in me spiritus dicens: quoniam non sequaris! Adversus dicebam: „Abnego te, maledicte Satan, et Dominum meum Jhesum Christum adoro verum Deum et hominem". Tunc recedebat stridens dentibus et deformis facie ostendebatque michi dentes, ut exprobantes aliis facere consueverunt.* Ähnlich *Visio* XXVI [S.283f.] *cum illusione diaboli.*

130 Vgl. Clemens: *The Pope's Shrunken Head,* 2007 [S.36].

131 *Liber sermonum* [S.290].

132 Clemens: *The Pope's Shrunken Head*, 2007 [S.36].

133 Michetti: *„Ecclesia arida",* 2006 [S.401]: „Due libri, quindi, complementari tra loro, [...] per la comune aspirazione ad una riforma della chiesa, per quel simbolismo apparentemente criptico che costituisce la cifra linguistica della letteratura profetica del periodo."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

gegenüber dem *Liber sermonum* weniger auf ihre prophetischen Inhalte hin angelegt und von daher nicht so vordergründig mit der Deutung des Zeitgeschehens in einem eschatologischen Bezugsrahmen befasst sei. Tatsächlich ist es so, dass die düsteren Traumgesichte im *Liber visionum* eher auf unmittelbare ‚Wirkung' angelegt sind, während der *Liber sermonum* mehr Aufwand betreibt, um ein sprachlich organisiertes ‚Verstehen' zu befördern, was allerdings nicht bedeuten soll, dass er auf allen Ebenen leicht zu entschlüsseln wäre. Außerdem ist der *Liber visionum* im Unterschied zum *Liber sermonum* keiner kohärenten Erzählstruktur unterworfen, vielmehr kommt hier jede Vision als eigenständiges und auf der symbolischen Ebene ‚autonomes' Narrativ daher. *Das* zentrale Thema ist der beklagenswerte Zustand und die fortschreitende und letztlich wohl finale Zersetzung der Kirche und des Papsttums durch die Mächte des Bösen.

Die Visionen des ersten Buches ereilten ihren Autor vornehmlich im Schlaf: […] *in sompniis*[134]*,* […] *dulciter dormiens*[135] oder […] *circa medium noctis dormiens quiescebam in lecto.*[136] Nichts spricht übrigens zwingend gegen die prinzipielle Glaubwürdigkeit dieser Behauptung, denn es handelt sich um stark fragmentierte und teilweise sehr bizarre szenische Bilder, in denen die kategorialen Strukturen von Raum, Zeit und Kausalität in einer Art und Weise aufgehoben scheinen, die für Träume geradezu exklusiv typisch ist. Ohne diese Überlegung vertiefen zu wollen: Es ist nicht ausgeschlossen, dass Robert von Uzès in diesem Werk tatsächlich Gedächtnisinhalte wiedergab, auf die er ursprünglich schlafend Zugriff erlangt hatte, und die sich der Aktivierung und Verarbeitung persönlicher Erfahrungen, eventuell sogar der Notwendigkeit zur Bewältigung persönlicher Traumata verdankten.[137] Er selbst verstand diese subjektiven bildhaften Erlebnissequenzen seinen eigenen Angaben zufolge und im Einklang mit der zeitgenössischen Tradition unmissverständlich als göttliche Botschaften. Im gesamten Text des *Liber visionum* findet sich kein Hinweis darauf, dass diese Botschaften über den subjektiven Erlebnishorizont des Autors hinaus für ein größeres Publikum bestimmt waren. Robert beruft

134 So bspw. *Visio XIV* [S.279] & *Visio XIII* [ebd.]. Alle Zitate folgen der genannten Edition: *Liber visionum et Liber Sermonum Dei.* Ed. Jeanne Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès O.P.* In: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 25, 1955. S.272–310, unter Angabe von Nummer und Seitenzahl.

135 *Revelatio XXXIIII* [S.286].

136 *Visio XVI* [S.280].

137 Zu dieser basalen Dimension der Traumaverarbeitung und Symptomproduktion vgl. nur Steiner/Krippner: *Psychotraumatherapie*, 2006 [S.58ff.]. Auch Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès,* 1955 [S.286f., Anm.54] betonte gelegentlich den « charactère chaotique et désordonné des rêves, qui accumulent sans logique apparente des détails disparates […] », hier bezüglich *Revelatio XXXIIII* (*de tribulatione Romano pontifice*) [ebd.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

sich nirgends auf einen ausdrücklichen Missionsauftrag, und die Frage, was ihn zur Niederschrift seiner Traumgesichte bewogen hat, tangiert er generell nicht. Die ernsthaft gehegte oder inszenierte Überzeugung, dass es sich um göttliche Offenbarungen handelt, beinhaltet aber sowohl bereits die Legitimation als auch die entsprechende Berufung, einen größeren Personenkreis an diesen Enthüllungen teilhaben zu lassen. Genre-typisch sind auf jeden Fall auch die Intensität der beanspruchten Wahrnehmungen und die unmittelbare Eindrücklichkeit der Motive, über die sich die Beglaubigung der Botschaften und die Bekräftigung des zugrundeliegenden Weltbildes vollziehen.[138]

Anders verhält sich die Situation im Fall des zweiten Buches, des *Liber sermonum*, dessen Predigtinhalte mit der mehrfach und nachdrücklich formulierten Mission einhergehen, ‚gepredigt' zu werden. Robert erhält im Zuge dessen sogar gelegentlich den Auftrag, bestimmte Personen ganz gezielt zu adressieren, so befiehlt ihm Gott beispielsweise, seine Offenbarungen schriftlich festzuhalten und an diejenigen heranzutragen, welche seine ‚Taube' – die Kirche – regieren.[139] Von den insgesamt 37 *visiones* und *revelationes*, die Robert in seinem ‚Buch der Visionen' aufgezeichnet hat, handeln die meisten *de statu ecclesiae* in Zeiten größter apokalyptischer Bedrängnis.[140] Schon die erste *Visio*,

138 Dinzelbacher: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, 1981 [S.19] rechnet Robert von Uzès zu den ‚erlebten' Visionen – im Gegensatz zu den literarischen Visionen und Traumdichtungen. Zu seiner durchaus streitbaren Unterscheidung ‚erlebt', ‚gefälscht', ‚literarisch' vgl. ebd. [S.57ff.]. Legt man seine Definition zugrunde, dann sind Roberts Visionen geradezu paradigmatische Vertreter dieser Form religiösen Erlebens: Für konstituierend hält Dinzelbacher [ebd., S.29] die Versetzung in einen Zustand der Ekstase oder Somnambulität, den Eindruck des Orts- oder Raumwechsels als Resultat der Einwirkung einer übermenschlichen Kraft oder Macht, sowie die Bedingung, dass dieser Raum beziehungsweise dessen Inhalte als beschreibbares Bild geschaut werden und schließlich, dass dem Visionär dadurch bisher Verborgene Sachverhalte oder Zusammenhänge offenbar werden. Visionen können natürlich auch nichtreligiöse Gehalte haben, und alle genannten Bedingungen erfüllen, aber aus dem Mittelalter sind „fast ausschließlich" religiöse Visionen bekannt und allein diese bilden auch die Thematik von Dinzelbachers Monographie.

139 Zur Frage, ob Robert von Uzès damals tatsächlich derartiges versucht hat, vgl. bereits die Überlegungen bei Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès*, 1955 [S.268]. Er hatte zweifellos eine gewisse Neigung dazu, sich einzumischen. Eine obskure Passage im *Liber visionum* deutet sogar vage darauf hin, dass seine diesbezügliche Umtriebigkeit zeitweise so viel Anstoß erregte, dass sie ihm einen Gefängnisaufenthalt einbrachte. Dort habe er die Klagen des vormaligen Cölestin v. vernommen, was die Angelegenheit auf der Ebene des Faktischen höchst unglaubwürdig erscheinen lässt.

140 Jede Vision trägt eine inhaltlich repräsentative Überschrift. Um einige einschlägige Beispiele zu nennen, siehe nur *Visio* III: *De futuro statu ecclesie et quibusdam pontificibus. Visio* V & VI: *Specialis de statu futuro ecclesie*. VII: *De tribulatione ecclesie* [...]. IX: *De statu presentis ecclesie.* X, XIII, XVIII & XXXI: *De futuro statu ecclesie.* XII: *De statu ecclesie in*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

sie trägt die Überschrift: *cui sit tribulationis tempore intendendum*,[141] stellt mit dem Antichrist das zentrale Feindbild der Apokalypse in den Mittelpunkt. Im Schlaf sieht sich der Autor hier zurückversetzt in die Nähe seines Elternhauses.[142] Dort erscheint ihm ein *homo maximus statura, fractis vestibus*, und eine innere Stimme eröffnet ihm: *Hic est Antichristus.*[143] Damit werden die wesentlichen Besorgnisse dieses dominikanischen Sehers schon frühzeitig auf den Punkt gebracht: Der Antichrist[144], Gottes gerechter Zorn gegen die Menschen[145], und schließlich die schwindende Gewissheit, innerhalb der Kirche das christliche Heilsversprechen eingelöst zu finden, sind die zentralen Themen, die dieses Werk inspiriert haben. Hinzu kommt das Zeugnis eines unerschütterlichen Selbstbewusstseins der eigenen Erwählung und der prophetischen Berufung zur Mission im Angesicht der bevorstehenden apokalyptischen Verwerfungen, die ihre vermeintlichen zeitgenössischen Schatten bereits voraus werfen. In düsteren und beziehungsreichen Projektionen illustriert der *Liber visionum*

---

fuga Antichristi. u.s.w. Schließlich noch *Revelacio* [!] XVII: *De fine mundi*, und *Visio* XIX *significans specialiter tribulationes Antichristi Visio* XXXV: *De ecclesia tempore Antichristi*. Hinzu kommt die scharfzüngige Polemik *contra Saccantes*, besonders in den *Visiones* XXI & XXII [S.282f.]. Vgl. dazu nur Clemens: *The Pope's Shrunken Head,* 2007 [S.42f.].

141 *Visio* I [S.273].

142 Vgl. die zusätzlichen Angaben zur Örtlichkeit bei Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès*, 1955 [S.273, Anm.3].

143 *Visio* I [S.273]. Daraufhin flüchtet er sich verängstigt in ein Gotteshaus. Schutz bietet ihm dort ein hölzernes Kreuz. Die zweite Vision scheint von der einleitenden Himmelsvision in Offb 4, der Huldigung vor dem Thron Gottes inspiriert: [*Visio* II, S.273] *vidi celum apertum et ecce apparuit sedens in solio, velatam habens faciem.* Zu seiner Rechten sind die Apostel, in weiße Gewänder gehüllt, kniend versammelt, und zu seiner Linken, ebenfalls kniend, die Jungfrau Maria: [*Visio* II, S.274] *Qui omnes flexis genibus, iunctis manibus, rogare videbantur sedentem in solio.* Robert betrachtet die Szene erstaunt, worauf ihm der ‚Geist des Herrn' darlegt, weshalb Christus sein Antlitz verhüllt: *Hic sedens in solio est Christus Dominus, qui velavit faciem suam, ne misericordie recordaretur exercuitque conceptum furoris sui ut deleret populos multos. Mitigatur autem ira eius precibus virginis et sanctorum.*

144 Vgl. nur *Visio* XXXV [S.282] *De ecclesia tempore Antichristi:* [...] *videbam in sompnis* [...] *vidi in latere platee eiusdem versus aquilonem taurum indomitum per cornua ligatum ad magnam trabem in terra fixam; corda autem qua ligatus erat longa valde et circumvoluta in trabe. Versus autem orientem stabat longe homo parvus in albis vestibus, fractis tamen et tenebat corde summitatem in manu sua. Qui ut vidit me, laxavit cordam et incepit taurus cursu forti, mugiendo superbe, currere contra me. Et ego eram quasi solus et timui valde commandansque me Domini cepi fugere versus orientalem ecclesiam civitatis eiusdem* [...]. [...] *et mihi spiritus Domini* [...] *dicens: „Taurus hic Antichristus est."*

145 *Visio* XX [S.282] *que tribulationem et effusionem sanguinis figurat:* [...] *ante lectum meum prostravi me in oratione vigilansque vidi circulum ferreum et in medio crucem ferream, quatuor suis summitatibus tangentem circulum, et in angulis intermediis christianorum occisorum multitudinem et inter eorum cadavera quasi rivi sanguinis erant.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

vor allem die desolate, grauenhaft und abscheulich empfundene Verfassung der Kirche. Diese wird über zwei dominante Symbolgruppen verhandelt, und zwar ‚Körper' und ‚Gebäude', bezüglich welcher vor allem die Qualitäten ‚leer', ‚abwesend' und ‚verlassen' ausgesagt werden.[146] Eine Schlüsselrolle spielt in dieser Hinsicht zweifelsohne die auf 1291 (zurück) datierte *Visio III de futuro statu ecclesie et quibusdam pontificibus*, die den Autor nach Rom in die verlassene Papstresidenz führt.[147] In einer geisterhaften Szenerie werden unmissverständliche Bezüge zu Gepflogenheiten der Wahl und Amtseinsetzung der Päpste hergestellt, nur eben *ohne* Päpste, denn alles dreht sich um deren offenbar schmerzlich bedrückende Abwesenheit.

Eingangs erblickt Robert eine alte, leerstehende, hölzerne *cathedra.*[148] Dort lässt sich eine gespenstische Erscheinung nieder, und zwar ein weißes Leinentuch, *larvam habens hominis, intus autem vacuum erat* […]. Es ist schon kurz darauf wieder verschwunden und an seiner Stelle erscheint ein Bildnis der Heiligen Jungfrau.[149] Diese eigentümliche Sequenz lässt der Autor auf sich beruhen. Auch die innere Stimme, die regelmäßig auslegend interveniert, schweigt dazu und kommt auch im weiteren Verlauf der Vision nicht darauf zurück. Schnörkellos erfolgt die Überleitung zur nächsten Örtlichkeit: Der Geist führt den Autor in den verwaisten Lateranpalast. Alles ist hier von Staub bedeckt, es gibt keinerlei Lebenszeichen, und dort – konkret: *ante sancta sanctorum*[150] – spielt sich folgendes ab: Er sieht einen Bischofsstab von imposanter Größe, um den sich eine Schlange herum windet, in Abständen mit großer Kraft nach oben drängend. Seinen Kopf hat das Ungetüm bereits aus dem Dach herausgetrieben. Während sich Robert noch darüber wundert, was dies zu bedeuten habe, erklärt ihm der ‚spiritus rector', der inzwischen zu seiner Rechten steht: *Serpens hic Antichristus est fitque iudicium eius e celo.*[151]

146 Zu „buildings and bodies" als „obviously ancient symbols for the Church and the papacy" vgl. auch Clemens: *The Pope's Shrunken Head,* 2007 [S.38].

147 *Visio* III [S.274]: […] *spiritus Domini assumpsit me in spiritu et statuit in civitate Romana* […]. Die Stadt tritt exklusiv als verlassene Papstresidenz in Erscheinung, imperiale Gesichtspunkte fehlen völlig.

148 *Visio* III [S.274]: […] *vidi cathedram ligneam antiquam valde et vacuam. Et ecce a parte unde fluvius egreditur, venit linteum album, larvam habens hominis, itus autem vacuum erat* […].

149 *Visio* III [S.274]: […] *et in cathedra positum erat illoque amoto fuit posita ymago beate virginis cum filio argentea.*

150 Vgl. auch die Überlegungen zu Roberts Angaben bezüglich der Kulisse bei Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès*, 1955 [S.274f., Anm.8–11].

151 *Visio* III [S.274]: […] *duxit me spiritus ad Lateranense palatium. Et ecce posuit me in porticu* […], *et omnia pulvere plena erant et vivens unus non videbatur. Et ecce* […] *vidi arundinem grossam ultra modum aliarum, altam secundum altitudinem hominis magni, et in ea*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Michetti äußerte Zweifel bezüglich der Frage, ob sich diese Vision auf die Verhältnisse während der langen Sedisvakanz *vor* Cölestin v. oder auf die Zustände *unter* dessen schwachem Pontifikat bzw. auf seine plötzliche Beseitigung und eilige Ersetzung durch Bonifaz VIII. bezieht.[152] Nach der hier vertretenen Deutung schließt die Vision jedoch *alle* diese Aspekte ein, nämlich eingangs die Sedisvakanz in der Gestalt der verödeten *cathedra Petri* – denn nichts anderes kann die leer stehende hölzerne *cathedra* meinen als die ‚Cathedra des Heiligen Petrus', den vermeintlich von Karl dem Kahlen gestifteten Thron, der damals als Reliquie des Apostelfürsten verehrt wurde.[153] Dann folgt das schwache, vorübergehende Pontifikat Cölestins in der flüchtigen, geisterhaften Erscheinung, die sich als leere und rückratlose Hülle entpuppt, und schließlich wird die verheerende Situation im Lateran unter Cölestins Nachfolger in den Blick genommen.

Die ursprünglich leere, dann kurzfristig von einem Phantasma besetzte *cathedra*, die letztlich von einem Bildnis der Heiligen Jungfrau (*ymago beate virginis cum filio argentea*[154]) eingenommen und so auch belassen wird, während sich die restliche Vision vor einer ganz anderen Kulisse abspielt, muss aller Wahrscheinlichkeit nach eine Idee verkörpern, für die in anderen Kreisen längst der einschlägige Begriff und das entsprechend anschlussfähige Konzept der *ecclesia spiritualis* kursierte: Die Vorstellung einer ‚eigentlichen', einer ‚richtigen', einer ‚wahren' Kirche, die sich von der römischen Kirche mit Cölestin getrennt hat, und die das christliche Heilsversprechen in eigener Regie auslegt und verwaltet. Was sich dagegen im Lateranpalast ereignet, liegt ganz offensichtlich außerhalb dieser neuen Erwählungs- und Erlösungsgemeinschaft, und hier regiert nun niemand Geringeres als der Antichrist, die Schlange, die das Himmlische Gericht vollstreckt.[155]

---

vertebat se serpens ingens cum impetu magno, cuius caput supra tectum erat quievitque bis et bis ultra impetum fecit. Cumque admirarer quid hoc esse vellet, dixit mihi spiritus stans a dextris meis, qui illuc me adduxit: Serpens hic Antichristus est fitque iudicium eius e celo.

152 Vgl. Michetti: *„Ecclesia arida",* 2006 [hier bes. S.407].

153 Vgl. dafür nur Bojcov: *Warum pflegten deutsche Könige auf Altären zu sitzen?,* 2007 [S.307, mit Anm.147] der erläutert, dass dieser hölzerne Stuhl zwar selbst nicht für das Zeremoniell der Papsterhebung verwendet wurde, sondern sein symbolischer ‚Stellvertreter', ein silbern verzierter Marmorthron. Zu den beiden Stühlen aus Holz und Marmor vgl. ausführlich Maccarrone: *Die Cathedra Sancti Petri im Hochmittelalter*, 1981 [S.153ff.]. Vgl. zum Ganzen noch Fillitz: *Die Cathedra Petri*, 2010.

154 Siehe Anm.149.

155 Siehe Anm.151. Weiter heißt es [*Visio* III, S.274]: „Niedergestreckt liegt dort einer – *prostratus est medio pavimenti ad modum unius lividi coloris* – darüber unzählige Schwerter, Lanzen und ähnliches Eisengerät", das die menschliche Sprache nicht zu beschreiben imstande sei bzw. welches der Autor zuvor nie gesehen habe. Vgl. nur die

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Nach dieser Interpretation wären die semantischen Implikationen dieser Symbolik in der bisherigen Forschung massiv unterschätzt worden. Reeves beispielsweise hielt die vermeintliche Euphorie bezüglich Cölestins Wahl und das Entsetzen infolge seiner plötzlichen Abdankung für die zentrale Botschaft dieser Vision:

> He stops well short of equating Boniface VIII with Antichrist, but expresses strongly both the exultation at the advent of the Holy Pope and the horror of his deposition.[156]

Auch Michetti stellte sich im nämlichen Zusammenhang die Frage, ob Robert von Uzès so weit ging, Bonifaz VIII. als Antichrist zu bezeichnen, kam aber zu dem vorsichtig formulierten Ergebnis, dass der Text keine einwandfreie diesbezügliche Festlegung treffe,

> [...] ma ci consente di indicare alcuni mutamenti relativi al papato e alla minaccia dell'Anticristo alla fine del XIII secolo, che cominciano a verificarsi nell'immaginario simbolico e che ritroveremo nella letteratura profetica successiva.[157]

Hier nun wird dagegen die Ansicht vertreten, dass sich Robert von Uzès bei der Erwägung, ob Bonifaz VIII. der Antichrist sei, wahrscheinlich gar nicht aufhielt, denn die eigentliche Botschaft der Vision lässt sich nur so verstehen, dass der gegenwärtige Papst ohnehin die ‚falsche', die verworfene und innerlich vom Antichrist zersetzte Kirche regiert, wobei das entsprechende apokalyptisch verabsolutierende Urteil über diesen Papst impliziert ist. Ohne zu behaupten, dass dieser Standpunkt widerspruchsfrei durchgehalten wird, und ohne vorzeitig darüber zu spekulieren, wie leidenschaftlich der Autor dafür werben wollte: Dieselbe, und zwar von einem Standpunkt *außerhalb* der Kirche formulierte Botschaft spielt auch im weiteren Text eine nicht unerhebliche Rolle, wie sich zeigen wird, und dabei verbleibt der dominikanische Visionär gerade

---

Deutung von Clemens: *The Pope's Shrunken Head,* 2007 [S.38]: „The empty chair, the neglected relics covered in dust, gave the opportunity for the antichrist to inhabit the sacred space and defend it with arms against those who might oppose it."

156 Reeves: *The Influence of Prophecy*, [1969] 1993 [S.401] ohne Details verweist auf Bignamie-Odier : *Les visions de Robert d'Uzès*, 1955 [281f. und 285–7].

157 Michetti: *„Ecclesia arida",* 2006 [S.407]. Diese Vorsicht ist wohl nachvollziehbar, denn tatsächlich vermeidet der ‚hellsichtige' Dominikaner eine diesbezüglich konkrete Festlegung. Die folgende Deutung ist deshalb natürlich ebenfalls ein streitbares Interpretationsangebot.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

nicht auf dem Niveau relativ unspezifischer Klagen über die Abwesenheit und Unzulänglichkeit der Päpste, das die Forschung in seinem Werk üblicherweise zu diagnostizieren geneigt ist.[158]

In diesem Sinne absolut einschlägig und bisher unterschätzt scheint auch die neunte Vision *de statu presentis ecclesie.* Hier begegnet der Apostel Petrus, in elender Konstitution, mit zerzaustem Haar, voller Zorn und *papalibus indumentis rubeis vestitum tyaramque in capite eius.* In der linken Hand trägt er die beiden Schlüssel, die als Wahrzeichen der Päpste damals in einer noch recht jungen ikonographischen Tradition standen, wie Michetti anmerkte. Der rechte Arm hingegen ist schwarz, leblos und unbeteiligt, und der Heilige Geist gibt zu verstehen: *Pars dextra, ecclesia, nigra facta siccaque et quasi arida, non tamen amisit ecclesia clavium potestatem.*[159]

Die Forschung stimmt nun seit Jahrzehnten mit großer Selbstverständlichkeit darin überein, dass diese Vision all die vernichtende Kritik am Papsttum, die sich in Roberts Werk zweifelsohne eindrücklich manifestiert, insofern relativiert, als dass sie ein eindeutiges und nachdrückliches Bekenntnis zur päpstlichen Schlüsselgewalt abliefert. Die rechte, die verdorbene Hand, sei die Kirche, die zwar leb- und kraftlos sei, jedoch die Macht der Schlüssel dennoch nicht verliere.[160] Es scheint bisher nicht aufgefallen zu sein, dass das Bild für sich genommen eine ganz andere Sprache spricht, denn faktisch hält Petrus die Schlüssel ja gerade *nicht* in der rechten Hand. Auch die Doppeldeutigkeit der Formulierung *non tamen amisit* […] *clavium potestatem* hat bisher keinen Anstoß erregt. Es besteht immerhin die Möglichkeit, das Verb *amittere* in

158 So noch Michetti: *„Ecclesia arida“,* 2006 [S.411].

159 *Visio* IX [S.277]: […] *vidi sanctum Petrum apostolum papalibus indumentis rubeis vestitum tyaramque in capite eius. Et ecce yrsutus incomptus et iratus aparuit, tenens claves magnas ferreas in manu sinistra. Cumque inspicerem ad dexteram eius, vidi brachium eius dextrum nigrum siccum et quasi arridum miratusque dixi : « Que sunt hec, Domine Deus ? » Dixitque mihi Spiritus, qui michi hoc ostendebat, a dextris stans : „Pars dextra, ecclesia, nigra facta siccaque et quasi arida, non tamen amisit ecclesia clavium potestatem.“*

160 Vgl. bereits Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès,* 1955 [S.277, Anm.21], die immerhin noch die Erwägung zuließ, es könne sich um eine Schutzbehauptung handeln. Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.209] übernahm die Interpretation dann ohne Einschränkung: „Robert übt in einer für einen Dominikaner ungewöhnlich scharfen Weise Kritik an den Verfallserscheinungen innerhalb der Kirche, wobei er allerdings in einer für die meisten derartigen Reformer überaus typischen Weise zugleich nachdrücklich beteuert: ‚Non tamen amisit ecclesia clavium potestatem'.“ Siehe auch Michetti: *„Ecclesia arida“,* 2006 [S.409]: „[…] Dunque, nonostante l'Anticristo possa abitare il Laterano […] non si pone in dubbio la legittimità del potere del papa.“ Sowie noch Clemens: *The Pope's Shrunken Head,* 2007 [S.39f.]: „The spirit explained […] that the right […] represented the Church, which had become black, dry and arid, but that the Church still possessed the power of the keys.“

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

diesem Kontext so zu übersetzen, dass damit ausgesagt wird, die Kirche ‚gibt' die Schlüssel nicht ‚auf', obwohl sie ihr Recht darauf verwirkt hat, was sowohl den heftig erzürnten Apostel erklären würde als auch die Tatsache, dass er die Schlüssel längst an die linke Hand übergeben hat.

Für diese Interpretation spricht auch *Visio XII de statu ecclesie in fuga Antichristi*, in der mit dem führerlos und hilflos auf dem Meer treibenden Schiff Petri ein gebräuchlicher Topos der Kirchenkritik aufgegriffen wird, und die sich so zunächst in den üblichen kirchenkritischen Bahnen zu bewegen scheint.[161] Anschließend nimmt die Vision aber eine überraschende Wendung, denn Robert übernimmt das Steuer, und zwar zu dem einigermaßen brisanten Zweck, das im Westen verortete Ufer anzusteuern, um das Verlassen des Schiffes zu ermöglichen und das Heil in den Bergen zu suchen:

> Videns autem nobis periculum imminere, inclinavi me et accepi gubernaculum, de aqua extrahens illud. Et statim navicula pervenit ad ripam versus occidentem et exeuntes de navicula, invenimus loca orroris et vaste solitudinis et rupes altissimas per quas ambulavimus salvatique sumus in montibus. Et mirati sunt qui videbant nos ibi.[162]

Diese Maßnahme kann nur als eine weitere finale Absage an die durch das Schiff symbolisierte Institution verstanden werden, und zwar gerechtfertigt vor dem Hintergrund einer apokalyptischen Chiffre der Evangelisten, die mehrfach die Weisung einschärfen, in die *Berge* zu fliehen, wenn der *unheilvolle Gräuel* am *heiligen Ort* erscheint.[163] Interessanterweise hat David Burr übrigens darauf hingewiesen, dass diese Anweisung aus der so genannten ‚kleinen Apokalypse' der synoptischen Evangelien, die wörtlich fast übereinstimmend sowohl bei Markus als auch bei Matthäus formuliert ist, später mit besonderer Vorliebe von Angelo Clareno zitiert wurde, einem weiteren, allerdings viel

161 *Visio* XII [S.278]: [...] *vidi in sompnis me cum paucis in navigio parvo in aqua magna et impetuose currente factumque est ut vis acque gubernatori auferret gubernaculum*. Vgl. zum seit der Antike gängigen Motiv des Schiffes, speziell im Zusammenhang mit dem Problem mangelnder oder fehlender Steuerung, besonders Schüppert: *Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik*, 1972 (S.164ff.). Der nahe liegende Gedanke, hier eine Anspielung auf die skandalöse päpstliche Amtsniederlegung zu vermuten, erübrigt sich in Kürze, denn seine imaginären Begleiter rufen Robert dazu auf, das Steuer selbst zu übernehmen. Bei aller prophetischen Selbstgewissheit, die der Autor stellenweise auszustrahlen bemüht sein mag: Für einen legitimen Papstnachfolger wird er sich wohl kaum gehalten haben.

162 *Visio* XII [ebd.].

163 Mt 24, 15f.: *Wenn ihr dann am heiligen Ort den unheilvollen Gräuel stehen seht, der durch den Propheten Daniel vorhergesagt worden ist – der Leser begreife – dann sollen die Bewohner von Judäa in die Berge fliehen.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

bekannteren Vertreter der apokalyptischen Ideologie, die die Bereitschaft generierte und beförderte, sich im Interesse eigener Erlösungshoffnungen und Heilserwartungen von der Kirche abzuwenden.[164]

Mit Franziskus und der Öffnung des sechsten Siegels war die Zeit der spiritualen Märtyrer gekommen, die den Antichrist an der Spitze der fleischlichen und in die Welt verstrickten Kirche erkannten, und ihm die Vorstellung einer spiritualen Kirche unter der Führung einer reinen und vorbildlichen Papstgestalt entgegensetzten.[165] Von einer *papa-angelicus*-Erwartung kann bei Robert von Uzès ebenfalls nur unter diesem eschatologischen Vorbehalt gesprochen werden, nämlich dass sich darin nicht unbedingt die Behauptung einer wie auch immer gearteten institutionellen Kontinuität ausdrückt. Die Erscheinung eines Papstes im Habit der Minoriten gehört zu den wenigen Visionen, in denen Robert konkrete, agierende und sich äußernde Papstpersönlichkeiten auftreten lässt. Auf die erstaunte Frage nach der ärmlichen Ausstattung seiner Kammer antwortet der am Boden sitzende Papst: *Humiliari nos oportet.*[166] Dieser arme und bescheidene Papst besteigt anschließend, gestützt von Robert

164 So Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.290 & S.386, Anm.49]. Angelo Clareno zitiert Mt 24 insgesamt öfter als die gesamte Offenbarung, besonders in seinen Briefen und besonders im indirekten, aber unmissverständlichen Bezug auf Johannes XXII. Diese Beobachtung bestätigte Burr kürzlich erneut in *A Time to Live, a Time to Die*, 2012 [S.415]. Siehe für Beispiele *Angeli Clareni opera 1: Epistole.* Ed. Lydia von Auw. (Fonti per la storia d'Italia 103) Rom 1980 [bes. S.264f. & 338]. Zur so genannten synoptischen Apokalypse, die neben Mt 24 noch Lk 21 und Mk 13 umfasst, vgl. nur Jenks: *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, 1991 [S.200ff.], sowie zusammenfassend McGinn, B.: *Antichrist*, 2000 [S.40]. Speziell zum ‚unheilvollen Gräuel' noch Ernst: *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments*, 1967 [etwa S.19f.]. Der *unheilvolle Gräuel* (die Lutherübersetzung spricht vom *Gräuel der Verwüstung*) begegnet wie gesagt sowohl bei Mt 24, 15–16 [Vulg.]: *cum ergo videritis abominationem desolationis quae dicta est a Danihelo propheta stantem in loco sancto qui legit intellegat tunc qui in Iudaea sunt fugiant ad montes*, als auch in Mk 13, 14 [Vulg.]: […] *cum autem videritis abominationem desolationis stantem ubi non debet qui legit intellegat tunc qui in Iudaea sunt fugiant in montes*.

165 Vgl. auch die pointierte Darstellung bei Carozzi: *Weltuntergang und Seelenheil*, 1996 [S. 34 & f., Zitat S.135], der zu dem Ergebnis kommt: „Wieder einmal trat am Grund der Dinge die alte dualistische Tendenz zutage."

166 *Visio* XIII. [S.279]: […] *„Intus est papa, si vultus eum videre." Intrantes autem osculati sumus pedes eius, stantis in terra. Et mirans quod in terra sederet, aspexi lectum eius strictum, brevem, cum vili superlectili valde dixique: „Quid est hoc, pater, quod ita vilem lectum habes: pauperiorem pauperior episcopus non teneret." Et dixit michi ipse papa: „Humiliari nos oportet."* Vgl. Michetti: *„Ecclesia arida",* 2006 [S.411], auch zur möglichen Deutung auf reale historische Päpste, Michetti erwägt sowohl Nikolaus IV. als auch Cölestin V., wobei er letzterer Variante den Vorzug gibt. Vgl. noch Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.209], der dafür hielt, die „in diesen Zeugnissen zum Ausdruck kommende Wandlung des Bildes vom Idealpapst ist ein deutliches Zeichen dafür, welche Kraft die gegen die weltliche

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

und einer weiteren Person (*quidam secularis*) einen Berg [!]. Damit tritt erneut die Tendenz zum ekklesiologischen Dualismus zutage, die der fleischlichen und in die Welt verstrickten Kirche das Heilsversprechen einer reinen und unschuldigen *ecclesia spiritualis* gegenüberstellt. Eine Deutung auf Cölestin, der diese ‚Abspaltung' durch seinen Rücktritt geradezu ideal verkörpert, liegt entsprechend nahe.[167] In diesem Zusammenhang lohnt auch die Vergegenwärtigung einer späteren Sequenz, in der Robert zu einem Papst vorgelassen wird, dessen Deutung auf Cölestin in diesem Kontext geradezu alternativlos ist, und der sich ausdrücklich seiner Loyalität versichert: *„Cuius conditionis es?" Et dixi: „Domine, capellanus vester".*[168]

In *Revelacio XVI de temporis brevitate* wird die besagte Neigung zum ekklesiologischen Dualismus auch terminologisch greifbar. Hier entschloss sich der Autor nämlich mit der Mobilisierung des Vermählungsmotivs und der Gegenüberstellung von *spiritualibus* und *carnalibus* zu genau den Begrifflichkeiten, die sich für die Vorstellung, mit Cölestin habe sich die wahre Kirche von Rom abgewendet, in Kürze höchster Popularität erfreuen sollten. Hier wird auf die frohe Botschaft der bevorstehenden Hochzeit des Lammes in Offb 19 angespielt – und so wird, noch vorsichtig tastend zwar, das viel versprechende Identifikationsmuster der *neuen* (oder auch der *neu*-gemachten) *Braut* des Erlösers aktiviert, welche dieser am Ende der Zeiten zum Altar führt, nachdem die *Hure* Babylon gestürzt ist:

> Et audivi auribus corporis quasi vocem tube unius […] dicentis: „Iungantur sponsi et sponse, quia parum est tempore". […] Illusio est, forsan loquitur de carnalibus nupciis, cum tempus earum esset. Loquutusque est spiritus Domini in me dicens: „De spiritualibus loquta est vox Dei."

Machtstellung und gegen den weltlichen Reichtum der Kirche gerichteten spiritualistischen Strömungen damals gewonnen hatten."

167 *Visio* XIII. [S.279]: […] *vidi eum in habitu fratrum minorum et cecidi in faciem meam et osculatus sum pedem eius nudum. Tunc autem a parte dextra sustinebam eum. Et factum est ut inciperemus unum montem ascendere et tunc sustinui eum a parte sinistra et quidam secularis a parte dextra, dumque ascenderemus incepit papa fortissime claudicare, in tantum quod non poterat ascendere nisi portaremus eum; et dum portaremus, incepimus intrare hospitum quod erat in cacumine montis; et erant ibi lebetes et olle et ignis erat extinctus.*

168 *Visio* XVIII [S.281]: […] *vidi in sompniis me positum ante ostium camere summi pontificis, ubi stabant cardinales tres* […]. Man begrüßt einander, dann fragt einer der Kardinäle, und zwar Jakob Colonna (*Jacobus de Columpna*), ob er den Papst zu sehen wünscht, was Robert bejaht. Er wird eingelassen und dort alleingelassen […] *et flectens genua osculatus sum pedem eius dixitque mihi: Cuius conditionis es?" Et dixi: „Domine, capellanus vester.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

> Cepique plangere adeo, ut circumiacentes audirent. Qui dixerunt: „Domine, Domine, nolite timere." Et dixi: „Dormite, non timeo."[169]

Bei einer Andacht in *Visio* XXXI erscheint der Körper eines Papstes zur Versinnbildlichung des Zustandes der *Romana ecclesia*, und zwar schwebend, in weiße Seide gehüllt, den Rücken gen Orient, die Arme in Richtung Okzident gerichtet, aber auf den ersten Blick ganz ohne Kopf, bis Robert bemerkt (*diligentiusque intuens an esset homo sine capite*), dass sein Kopf ganz „vertrocknet, abgemagert und wie aus Holz gemacht" sei (*vidi capud eius aridum, macilentum, ac si esset ligneum*). Darauf habe ihm der Heilige Geist offenbart, diese Erscheinung symbolisiere den Zustand der Römischen Kirche: *Dixit spiritus Domini: „Statum ecclesie Romanum significat."*[170]

Die so geschilderte Erscheinung wird in der Forschung übereinstimmend so verstanden, dass Robert hier eine allgemeine, wenn auch mit großer Klarheit formulierte Anklage gegen die Korruption und Entstellung der Kirche an ihrem ‚Haupt' erhob.[171] Konkretere Deutungen des päpstlichen ‚Holzkopfes' (*capud ligneum*) sind bisher nicht versucht worden. Es besteht immerhin die erwähnenswerte Möglichkeit, dass diese Vision direkt gegen Bonifaz VIII. zielt und auf den vernichtenden Vorwurf hinausläuft, die Gefolgschaft gegenüber diesem Papst sei förmlich Götzendienst, so wie ihn das Buch Deuteronomium gegenüber Israel formuliert:

> Dort müsst ihr Göttern dienen, Machwerken von Menschenhand, aus Holz und Stein. Sie können nicht sehen und nicht hören, nicht essen und nicht riechen.[172]

---

169 *Revelacio* XVI [S.280]. Vgl. Offb.19, 17f.: *Wir wollen uns freuen und jubeln / und ihm die Ehre erweisen. Denn gekommen ist die Hochzeit des Lammes / und seine Frau hat sich bereit gemacht. Sie durfte sich kleiden in strahlend reines Leinen. / Das Leinen bedeutet die gerechten Taten der Heiligen.* Zur expressiven neutestamentlichen Hochzeits- und Geschlechtermetaphorik, besonders auch in der Offenbarung, die sich am Kontrastschema Hure/Braut entlangarbeitet, siehe nur Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis*, 2001 [S.227ff.].

170 *Visio* XXXI. [S.285] *de statu Romane ecclesie:* [...] *et vidi quasi in aere ante me corpus unius pontificis summi, albis sericis indutum, tenebatque dorsum versum orientem, elevatis manibus ad occidentem, sicut solent sacerdotes stare dum agunt missarum sollempnia secreta, nec videbam capud eius. Diligentiusque intuens, an esset homo sine capite, vidi capud eius aridum, macilentum, ac si esset ligneum. Dixit spiritus Domini: „Statum ecclesie Romane significat."*

171 Vgl. nur Michetti: *„Ecclesia arida",* 2006 [S.409], der meint, es bleibe nur die Frage offen, ob diese Kritik sich konkret gegen Bonifaz VIII. richte oder gegen ein allgemein empfundenes Defizit.

172 Dtn 4, 28. Vgl. noch Dtn 28, 36 sowie Dan 5, 23 und besonders Offb 9, 20 (Die sechste Posaune): *Sie hörten nicht auf, sich niederzuwerfen vor ihren Dämonen, vor ihren Götzen*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Was sich hier nur vermuten lässt, artikuliert sich umso deutlicher in der darauffolgenden Offenbarung, die Cölestins Rücktritt in den Blick nimmt, und die den Geist des Herrn zu diesem Anlass mit der unmissverständlichen Prognose zitiert: *Futurum est, ut surgat qui non sequitur Dominum Jhesum Christum.*[173] Die Vision endet mit der Angabe, dass nur wenige Tage nach Cölestins Rücktritt ein Amtsnachfolger gefunden wurde, über den sich dann wohl jedes weitere Urteil erübrigt:

> Post hec autem, lapsis diebus aliquot, audivimus quod Celestinus papa papatum resignaverat et ad eremum reversus erat; post dies autem non paucos quod electus erat in pontificem Benedictus.[174]

In einer der folgenden Visionen akkumuliert sich der quälende Pessimismus bezüglich des Zustandes der Kirche noch einmal zu einer letzten komplexen Metapher, in der die Kirche mit aller Macht von der Dunkelheit überwältigt wird.[175]

---

aus Gold, Silber, Erz, Stein und Holz, den Götzen, die weder sehen, noch hören, noch gehen können.

173 *Visio* XXXII [S.285].Robert fragt kurz darauf ausgerechnet einige Minderbrüder, *Quoniam contrarius erat Christo?*, deren Reaktion für sich spricht: *Ceperuntque ridentes deridere me. Et dixi: „Finis ostendet qualis fuerit"*

174 *Visio* XXXII [S.285f.]. An diesem Punkt kann nicht mehr geleugnet werden, was Michetti: *„Ecclesia arida",* 2006 [S.412] folgendermaßen auf den Punkt bringt: „L'accenno ostile verso Bonifacio sembra a questo punto esplicito e manifesto […]." Nach der hier vertretenen Deutung des Gesamtwerkes beschränkt sich der dominikanische Visionär allerdings nicht auf eine persönliche Abneigung gegenüber Bonifaz, sondern sein Negativ-Urteil ist deutlich umfassender und schließt die Kirche bzw. wesentliche Bestandteile der Kirche mit ein.

175 Robert beschreibt die Erscheinung einer *ecclesia,* die schwarzen Dunst absondert, der auf sie zurückfällt und sie schließlich fast zur Gänze einhüllt, und zwar *Visio* XXXV [S.287] *de ecclesia tempore Antichristi.* […] *ex albis constructa lapidibus, super quam erecte stabant columpne alte valde ad modum capitellorum, in quibus erant quasi poma coloris crocei. Fundata autem erat in monte lapideo, ostium habens ab occidente altum et latum, caliginosum et nigrum, similiter et fenestras. Egressaque est caligo illa ab ecclesia per portam sicut fluvius usque ad aquilonem commixteque sunt aque non multum clare caligini et redundaverunt simul super ecclesiam, adeo ut eam fere penitus operirent, sed non potuerunt intantum ascendere, quin columpnaris pars licet modica appareret.* Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès O.P.*, 1955 [ebd., Anm.55] kommentierte: « Toujours la même idée: quasi submersion de l'Eglise mais non complète. » Clemens: *The Pope's Shrunken Head,* 2007 [S.38f.] verbreitet sich zur Symbolik: „The Church as a tower was a common trope. […] Robert's tower carried a darker meaning and no explication: evil emanated from the tower, indicating that corruption originated from within […], mixed with more evil from the north […]. […] beyond the obvious meanings of ‚darkness' and the ‚tower' and the cardinal direction north (from which evil comes), the type of evil was not specified, nor who was inside the tower and had to wait to ascend, nor even what the symbolic ascent

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Die überraschende Radikalität dieser Absage an die *Romana ecclesia* bestätigt sich ebenso nachdrücklich in Roberts zweitem Werk, dem *Liber sermonum Domini.* Auch dieser Text nimmt für sich in Anspruch, letztinstanzliche Offenbarungen zu bezeugen.[176] Der Autor gibt an, den göttlichen ‚Sermon' erstmals im Dezember 1292 ‚empfangen' zu haben, also während der Sedisvakanz vor Cölestin: *factum est verbum Domini in me, vacante ecclesia pastore post mortem Nicolai* […].[177]

In der Eingangssequenz werden bereits die großen biblischen Verratsgeschichten aufgerufen, namentlich der Brudermord Kains an Abel und Jakobs Betrug an Esau zur Erschleichung des Erstgeborenensegens.[178] Im Anschluss tritt erneut die Gestalt einer Schlange in den Blick: *Serpens varicosus, qui dominari querit* […], die mit dem ehrgeizigen Anspruch zitiert wird: *Elevatum est nomen meum* […] *super antecessores meos*[…].[179] Es wird schnell klar, wer hier spricht, denn die Analogie zwischen Kain/Jakob/Bonifaz und Abel/Esau/Cölestin drängt sich förmlich auf.[180] Die Ankündigung der Schlange, ‚ihn'

meant." Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès O.P.*, 1955 [S.287, Anm.55] erwog eine Deutung der *columpne alte valde ad modum capitellorum, in quibus erant quasi poma coloris crocei* auf die Colonna mit der Begründung: „[…] les poma seraient un détail se trouvant sur le chapiteau de la colonne, leur emblême." Diese Interpretation ist schwer zu beurteilen, vgl. aber auch *Visio* X *de futuro statu ecclesie* [S.278]: […] *vidi crucem quamdam de argento* […]*, sed poma illa XII[a] qui sunt in brachiis crucis erant sicut quedam poma vilia multum,* […]. […] *„Quid ergo significant illa poma multum vilia?"* […] *dixit: „Humiliationem ecclesie que futura est."*

176 *Liber Visionum et Liber Sermonum Dei.* Ed. Jeanne Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès O.P.* In: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 25, 1955. S.288–310 [S.288]: *Incipit pars secunda revelacionum,* […] *quod non continet nisi verba Domini ad ipsum revelata.*

177 *Liber sermonum* [S.288]. Bereits im August des Jahres 1291, also noch unter dem Pontifikat Nikolaus' IV., so gibt Robert zuvor einleitend zu verstehen, *factum est sepe et sepius verbum Domini in me cum ardore dicens* […]*: Ad arma, ad arma, quia gelu ardet et ignis congelatur. Populus autem velud aqua diffusus ardet. Heu pro dolor successores eorum quibus in specie ignis paraclitus missus est, frigefacti congelantur.*

178 Ebd.: *Dixitque Dominus in me: Serve meus, Chayn dedi spiritum, ut Abel prosequatur. Vir yrsutus lenem arctabit, sed subplantabitur a Jacob in benedictione.*

179 *Liber sermonum* [S.288]. Weiterhin [ebd.&f.]: *Inclinati sunt ante me, qui ab utero matris mee aborti sunt. Ecce ego super eos obtineo principatum, en ego solus regno in terra et non est qui mecum regnet. Possessio mea crevit, filii mei multiplicati sunt, optimates terre serviunt mihi. Feriam contra insontem consilium, satrapas contra eum requiram.* Zum Symbol der ‚Schlange' im Lateran vgl. bereits oben, die Darstellung mit Anm.151f. Im Anschluss an Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès*, 1955 [S.266f.] kann eventuell davon ausgegangen werden, dass sich das Bekenntnis *satrapas contra eum requiram* auf die von Bonifaz veranlasste Festsetzung Cölestins v. nach seiner Amtsniederlegung bezieht.

180 Vgl. Michetti: *„Ecclesia arida",* 2006 [S.414], sowie bereits Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès*, 1955 [S.266, mit Anm.39]. Beide artikulieren diese Deutung zwar unter Vorbehalt, haben aber keine Alternative anzubieten.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

lebend zu verschlucken, bezieht sich mit einiger Sicherheit auf den Umgang Bonifaz' VIII. mit seinem noch lebenden Vorgänger nach dessen Amtsniederlegung.[181] Jedenfalls macht die Schlange unmissverständlich klar, dass sie sich einer Position bemächtigt hat, die sie in den Stand versetzt, ihre Macht ungehindert auszuüben und auch innerhalb ihres ‚Geschlechts' weiter zu vererben: So macht sich der ‚Löwe', so heißt es weiter, zum Thronfolger des ‚Lammes'.[182] Viel künftiges Leid wird vorhergesagt, und in Anlehnung an 1 Petr 1,7 wird die Aussicht auf schwere Glaubensprüfungen prozessiert.[183]

Der nächste offenbarte ‚Sermon' scheint diese Interpretation zu bestätigen.[184] Hier werden nämlich das ‚Lamm der Kirche' Cölestin und das ‚Götzenbild' Bonifaz einander gegenüberstellt. Der Herr trägt Robert auf, sich an das Lamm zu wenden mit dem Vorwurf, seine Unbedarftheit ermutige die Wölfe, sich an seiner Herde gütlich zu tun.[185] Sollte die Deutung auf Cölestin V. zutreffen, und es scheint nichts dagegen zu sprechen, dann kann an dieser Stelle immerhin schon festgehalten werden – und darauf wird noch zurückzukommen sein – dass der dominikanische Visionär von Uzès zwar eventuell eine *papa-angelicus* – Erwartung kultivierte, dass diese aber gerade *nicht* mit einer entsprechenden Cölestin-Euphorie einherging oder zwingend daraus folgte.[186] Danach wird das *ydolum ecclesie* angesprochen: *Quis posuit ydolum hoc in sede mea: ut imperaret gregi meo. Aures habet et non audit* […]. *Ve ydolo! Ve ponenti!*[187] Es ginge vielleicht zu weit, hier einen dringenden Aufruf zum Ungehorsam im-

181 *Liber sermonum* [S.289]: *Venite, deglutiamus eum vivum, modico contentus erit.*

182 Ebd.: *De substantia eius ducam in bonis dies meos. Filii mei regnabunt super eum: prosequar et comprehendam eum, mendicum et pauperem faciam, Dominus enim dedit eum in manu mea. Sic sequetur leo agnum in simplicitate sua eritque in potentia sua agnus et non respiciet retro.*

183 Ebd.: *Ego enim Dominus volo eum probare sicut aurum in igne. Dedi eum in manibus inimicorum eius, ut in tribulationibus cognoscat, quia ego sum Dominus potens liberare servum meum ab omni angustia.* Siehe 1 Petr.1,7: *Dadurch soll sich euer Glaube bewähren und es wird sich zeigen, dass er wertvoller ist als Gold, das im Feuer geprüft wurde und doch vergänglich ist. So wird* (*eurem Glauben*) *Lob, Herrlichkeit und Ehre zuteil bei der Offenbarung Jesu Christi.*

184 Bereits Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès O.P.*, 1955 [S.290, Anm.68 & 73] machte ihre Zweifel geltend, schloss sich aber dieser Deutung letztlich doch an.

185 *Liber sermonum* [S.290]: *Agno ecclesie dic: In simplicitate tua nutris lupos qui dilacerant gregem meum. Visitans visitabo te, eo quod deceptus non cognoveris dilacerationem gregis mei.* […] *Sanguinem ovium mearum de manu tua requiram.* Es finden sich im weiteren Verlauf übrigens manche Anspielungen, die ebenfalls leicht mit dem Zögern Cölestins unter der Bürde seines Amtes in Verbindung zu bringen sind.

186 Vgl. zu diesem gebräuchlichen Missverständnis erneut Kapitel 5.1.

187 *Liber sermonum* [S.290f.]. Weiter unten heißt es erneut [S.291]: *Quis quesivit hoc a pastore gregis mei?*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

pliziert zu sehen, aber das schiere Entsetzen über die Erhebung dieses Götzenbildes ist jedenfalls unverkennbar, und schließlich wird diesem noch folgendes Selbstlob in den Mund gelegt:

> Quis me subiciet? Numquid nobilibus terre domus mea copulabitur ac dapibus excelsior sum. Equites serviunt mihi. Quod non consueverant patres mei, fit mihi.[188]

Im weiteren Verlauf des Werkes verliert seine Botschaft leider auffallend an Klarheit. Jedenfalls verlieren sich zwischenzeitlich die eindeutig identifizierbaren historischen Ereignisbezüge und Werturteile.[189] Das bisher Gesagte dürfte aber bereits genügen, um das in der Forschung allem Anschein nach noch immer unangefochtene Urteil in Frage zu stellen, dass die Offenbarungen und Visionen dieses Robert von Uzès zwar als „radical in imagery", gleichsam aber als „conservative in message" (Clemens) zu gelten haben.[190]

---

188 *Liber sermonum* [S.291].

189 So wird der Autor beispielsweise mit der Übermittlung einer rätselhaften Botschaft an den ‚Wassersüchtigen', den *Ydropicus ecclesie* beauftragt, über dessen Identität bisher nicht einmal eine vorsichtige Vermutung geäußert werden konnte. Vor diesem *Ydropicus ecclesie* kapitulierte schon Bignamie-Odier: *Les visions de Robert d'Uzès*, 1955 [S.267]: „C'est à trouver." Ebensowenig über jeden Zweifel erhaben ist die Deutung des Bären, siehe *Liber sermonum* [S.292]: *Urso ecclesie dic: Vide abhominaciones que fiunt de manibus tuis* [...]. Michetti: *„Ecclesia arida",* 2006 [S.414] hält ihn wie Bignamie-Odier [ebd.] für Matteo Rosso Orsini, meines Erachtens ohne zwingende Gründe, abgesehen vom Namen ‚Orsini'. Keine größeren Probleme bei der Deutung machen wiederum die Invektiven gegen die Oberhäupter mehrerer Orden, darunter eine Strafpredigt gegen die Zisterzienser und ihre institutionellen ‚Abkömmlinge', denen dringend nahegelegt wird, sich ihrer ursprünglichen Ideale zu entsinnen. Auch Roberts eigener Orden wird hier keinesfalls geschont. Den Dominikanern hätten, so heißt es, die Eitelkeiten der Wissenschaft die Vernachlässigung ihrer ursprünglichen Demut eingebracht, und gegenüber den Franziskanern bricht sich entschlossene Kritik aufgrund der inneren Zerrissenheit und Spaltung des Ordens bahn – notwendige Trennungen behalte sich der Herr nämlich selbst vor: *Ego Dominus dividentes dividam.* Siehe *Liber sermonum* [S.292, mit Anm. der Herausgeberin], vgl. aber auch Michetti: *„Ecclesia arida",* 2006 [S.415].

190 Siehe Clemens: *The Pope's Shrunken Head,* 2007 [S.44]: „Although similar to Joachites in his criticism of the papacy and the need for the Church to embrace a radical form of poverty, in his visions Robert provided a distinct alternative to the Joachite condemnation of the popes as the antichrist. For this very Franciscan Dominican, his visions, radical in imagery, conservative in message, suggest a much closer relationship between the Franciscans and the Dominicans in this moment of crisis and greater similarity in their spirituality than has been suggested by the focus on the more radical elements within the Franciscan order."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

5.3 Petrus Johannis Olivi: Die Auslegung der Offenbarung und das umstrittene theologische Vermächtnis an die spirituale Apokalyptik

Die spezielle franziskanische Neigung zur Apokalypse im Allgemeinen und zu Joachim von Fiore im Besonderen war von dem Skandal um das vermeintliche *Evangelium Aeternum* überraschend unbeeindruckt geblieben.[191] Die einschlägigen Identifikationsangebote, die sich über die joachimische und/oder die pseudojoachimische Tradition vermittelten, hatten sich behauptet und weiter qualifiziert. Weder die herausragende apokalyptische Bedeutung des Ordens noch die prominente apokalyptische Rolle seines Stifters wurden nachhaltig in Frage gestellt oder relativiert. Die ausufernden Konflikte um das franziskanische Selbstverständnis und die franziskanische Lebenspraxis, speziell die Auseinandersetzungen, die sich an der quälenden Diskrepanz zwischen dem anspruchsvollen Ideal und der nüchternen Realisierung der franziskanischen Armutsforderung entzündeten, betrafen nie diese Identifikationsangebote selbst, sondern immer nur deren theoretische und praktische Konsequenzen.[192]

Wie bereits deutlich wurde, spielte Bonaventura vor allem in seiner Eigenschaft als Pariser Theologie-Professor, Ordensgeneral und offizieller Franziskus-Biograph eine nicht unerhebliche Rolle im Prozess der Stabilisierung dieser Identifikationsmuster, weil er die Deutung des Heiligen auf den Engel des sechsten Siegels quasi autorisierte.[193] Die gelehrte franziskanische Offenbarungs-Auslegung habitualisierte und konventionalisierte im Anschluss die

191 Vgl. dazu oben, Kapitel 2.3. Siehe außerdem Bartoli: *La dimensione escatologica*, 2007 [S.107]: „In fondo si può dire che l'incontro tra il movimento francescano ed il pensiero giochimita sia stato all'inizio proprio questo: uno straordinario strumento nelle mani degli intelletuali dell'Ordine (ma anche dei ‚cugini' domenicani) per rendere finalmente ragione della nascita e dell'affermazione della nuova forma di vita ecclesiale."

192 Die besten Zusammenfassungen bieten meines Erachtens Burr: *The Spiritual Franciscans*, 2001 und nach wie vor noch Lambert: *Franciscan Poverty*, 1961. Außerdem zur ‚apokalyptischen Dimension' der innerfranziskanischen Auseinandersetzungen Bartoli: *La dimensione escatologica*, 2007.

193 Vgl. dazu auch Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom*, 1993 [Zitat S.44]: „Once Bonaventure had offered his vision of an apocalyptic Francis, they must have found it hard to ignore. Bonaventure's reputation alone would have ensured as much, but the status of the Legenda maior […] made its avoidance doubly difficult." Bonaventuras diesbezügliches Vermächtnis machte sich auf verschiedenen Ebenen bemerkbar, von „popular piety" bis „scholarly exegis", wie Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom*, 1993 [ebd.] betonte. Sowie Bartoli: *La dimensione escatologica*, 2007 [S.107f.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

entsprechenden exegetischen Parameter.[194] Als Petrus Johannis Olivi am Ende des 13. Jahrhunderts seine Deutung der Apokalypse vorlegte, gab er dieser Tradition neue Impulse. Seine Version der franziskanischen Joachim-Aneignung war viel subtiler und von daher perspektivisch auch viel gefährlicher als die, mit der Gerhard von Borgo San Donninos *Liber introductorius* in den 1250er Jahren eine Verurteilung provoziert hatte. Der Franziskaner aus dem Languedoc ging von daher nicht nur als scharfsinniger Scholastiker, großer Theologe des *usus pauper* und Vordenker der päpstlichen Unfehlbarkeit in die Geschichte ein, sondern auch als Ideengeber für die apokalyptisch pointierte Kirchen- und Papstkritik der folgenden Generationen.[195]

Geboren um 1248 in der Nähe von Béziers, war Petrus Johannis Olivi im Alter von 12 Jahren dem Orden beigetreten. In Paris hatte er seine universitäre theologische und philosophische Bildung genossen, unter anderem bei Bonaventura.[196] Danach war er in seine südfranzösische Heimat zurückgekehrt und dort in den 1270er Jahren als Lektor tätig. In dieser Zeit manövrierte er sich bereits bei verschiedenen Gelegenheiten in die schwierige Lage, sich für seine Ansichten vor ordensinternen Lehrautoritäten rechtfertigen zu müssen.[197] Von Angelo Clareno hören wir sogar, dass ein Traktat über die Heilige Jungfrau aus seiner Feder auf Anordnung des Generalministers verbrannt wurde.[198]

---

194 Vgl. nur die erhellende Darstellung bei Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom,* 1993 [S.44–54], sowie den noch umfassenderen, auch die Dominikaner einschließenden Überblick Ders.: *Mendicant Readings of the Apocalypse*, 1992.

195 Für ein Verzeichnis seiner Werke siehe Ehrle: *Petrus Johannis Olivi,* 1887 [S.465ff.]. Editionen – auch Auszüge und Übersetzungen – verzeichnen Schönberger/Kible [Hrsg.]: *Repertorium edierter Texte des Mittelalters*, 2011 [S.3179–3191]. Literatur zu Olivi verzeichnen Gieben: *Bibliographia Oliviana*, 1968. Vian, Paolo: *Pietro di Giovanni Olivi. Scritti scelti.* Rom 1989. S.47–61 (Bibliographie 1967–1989), Boureau, Alain/Piron, Sylvain [Hrsg.]: *Pierre de Jean Olivi. Pensée scolastique, dissidence franciscaine et société.* Paris 1999. S.289–299 (Bibliographie 1989–98).

196 Es ist nicht bekannt, dass er die Doktorwürde in Theologie erlangt hätte, was die Forschung immer wieder erstaunt zur Kenntnis nimmt. Der Grund könnte in immer wiederkehrenden Zweifeln an seiner Rechtgläubigkeit zu vermuten sein. Vgl. dazu Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.50], aber auch schon Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.7f.], der zur Erklärung Olivis selbst verordnete diesbezügliche Bescheidenheit ins Feld führte.

197 Zur Biographie vgl. nur Moorman: *A History of the Franciscan Order*, 1968 [189ff.]. Sowie schon Ehrle: *Petrus Johannis Olivi*, 1887. Die anschließende Darstellung folgt in erster Linie Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [hier S.50]. Sowie Ders.: *Olivi's Peaceable Kingdom,* 1993 [S.63ff.]. Vgl. ebenfalls noch Ders.: *The Persecution of Peter Olivi*, 1976, sowie Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [hier S.8ff.].

198 Clarenos Bericht in der Edition von Ehrle, in ALKG 2, 1886 [S.288f.] Vgl. auch Raymund de Fronsac: *Sol ortus*, bei Ehrle, in ALKG 3, 1887 [S.13&16]. Der damalige Generalminister Girolamo d'Ascoli, der spätere Papst Nikolaus IV., amtierte von 1274 bis 1279. Zweifel

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Seine Reputation überstand derlei Affären unbeschadet, wie es scheint, denn im darauf folgenden Jahr war er an den Vorbereitungen zur Formulierung von *Exiit qui seminat* durch Nikolaus III. (August 1279) beteiligt, der wohl wichtigsten, wenn auch gleichfalls umstrittensten kurialen Einlassung zur Ordensregel in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts.[199] Jedenfalls blieb Olivi zunächst literarisch produktiv und lehrte auch weiterhin, bis eine Prüfungskommission 1283 seine Standpunkte in der Kontroverse um den *usus pauper* offiziell verwarf, womit seine gelehrte Karriere vorläufig beendet schien.[200] Die in

an Clarenos Glaubwürdigkeit äußerte Pásztor: *Girolamo d'Ascoli e Pietro di Giovanni Olivi*, 1991 [S.60]. Die Plausibilität der Anekdote verteidigte dagegen Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.50, mit Belegen in Anm.22, S.355]. Leider gibt es keinerlei Hinweise auf den Inhalt der Anstoß erregenden Schrift(en). Vgl. zum aktuellen Stand der verfügbaren Informationen Werner: *Den Irrtum liquidieren*, 2007 [S.364f., mit Anm.264ff., hier Anm.266]: Wahrscheinlich enthielten sie eine Ablehnung der *immaculata conceptio*-Lehre.

199 Für die Dekretale *Exiit qui seminat* siehe Sbaraglia [Hrsg.]: *Bullarium Franciscanum*, Neudruck 1983 [Bd. 3, S.404–16]. Obwohl sich der Papst hier bemüht zeigte, den Vertretern der strengen Regelauslegung entgegenzukommen, erregte die Bulle deren Widerwillen. Vgl. zu Olivis Einfluss auf *Exiit qui seminat* zunächst etwa Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [Zitat S.10], der konstatierte, *Exiit qui seminat* habe schließlich Olivis Sicht auf die *usus pauper*–Problematik quasi kanonisiert: Die Bulle „[…] provided Olivi with the canonical basis for argument in defense of his own views for the rest of his life. He seems to have been entirely in agreement with the formulation of the decree." Ähnlich noch Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.57]: Nikolaus III. „[…] agreed with Olivi in assuming that Franciscans were bound by precept to restricted use. He never spelled this point out clearly enough to offer the sort of help Olivi needed, but that is partly because he wrote *Exiit* with other issues in mind." Vgl. zur *usus pauper*–Kontroverse auch noch Anm.200. In derselben Zeit entstand Olivis *Quaestio de Veritate Indulgentiae Vulgo Dictae de Portiuncula,* in aktueller Edition bei Péano: *La „Quaestio Fr. Petri Iohannis Olivi*, 1981. Dieses Werk, so urteilte bereits Douie: *The Nature and the Effect,* 1932 [S.118], belege schon für dieses frühe Stadium in Olivis intellektueller Entwicklung eine auffallend ungebremste Apokalypse-Affinität. Zur Chronologie der literarischen Produktion der folgenden Jahre vgl. die ausführliche Darstellung bei Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.12–17].

200 Der Gegenstand der *usus pauper*-Kontroverse war zunächst eine akademische Meinungsverschiedenheit darüber, ob der ‚restriktive Gebrauch' ein essentieller Bestandteil des franziskanischen Armutsgelübdes sei. Es ging dabei nicht primär um konkrete Missbrauchsfälle im Orden, sondern um die Frage, so Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.51], „whether the vow bound Franciscans to restricted use of goods or merely to lack of ownership." *Exiit qui seminat* (1279) war schon ein Versuch gewesen, die betreffenden Debatten beizulegen. Olivi optierte dafür, *usus pauper* sei durchaus ein integraler Bestandteil des franziskanischen Gelübdes, aber die Franziskaner gelobten *usus pauper* „indeterminately", wie Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.57] erläutert. Auch habe Olivi die Ansicht abgelehnt, dass jeder Bruch eines Gelübdes zwangsläufig die Begehung einer Todsünde bedeute. Zu Olivis Übereinstimmung mit *Exiit qui seminat* vgl. oben, Anm.199. Vor der Frage, warum die Zensur 1283 Olivi traf, musste Burr: *The Spiritual*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

der Literatur gelegentlich auftauchende Behauptung, Olivi sei damals bereits wegen der Verbreitung joachimischer Lehren in Schwierigkeiten gewesen, scheint nicht zutreffend.[201]

Schon wenige Jahre später konnte er seine Rehabilitierung erwirken und erneut angesehene Lehrstellen bekleiden, ohne seine vermeintlich anstößigen Überzeugungen ausdrücklich widerrufen zu haben. Bis 1289 wirkte er als Lektor in Florenz, wo er Ubertino von Casale und vielleicht sogar Dante begegnete, wurde dann auf eine Stelle in Montpellier berufen und kehrte so in seine südfranzösische Heimat zurück.[202] Diese Wendung sowie den Umstand, dass er in den darauf folgenden Jahren seine Ansichten unbehelligt vertreten und weiter entwickeln konnte, verdankte Olivi sicher vor allem dem Wohlwollen des damals gerade zu Amt und Würden gekommenen Generalministers Raimund Gaufredi (1289–95), der sich auch – und das ebenfalls als eine seine ersten Amtshandlungen – für die Belange der Gruppe um Angelo Clareno verwendete, die in der Mark Ancona seit geraumer Zeit festgesetzt war.[203]

Franciscans, 2001 [S.54, S.58 & S.60] schließlich kapitulieren. Alle an der Debatte beteiligten Stimmen vertraten die Forderung, dass Franziskaner den *usus pauper* zu praktizieren hätten, die theoretischen Unterschiede der vertretenen Positionen waren äußerst subtil. Vgl. erneut Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.59] sowie für weitere Einzelheiten und die Chronologie der Auseinandersetzung Ders.: *Olivi and Franciscan Poverty: The Origins of the Usus Pauper Controversy*, 1989. Die Kommission, die die von Olivi in dieser Frage vertretenen Ansichten verurteilte, ließ bei der Urteilsbegründung nicht die gebotene Mühe walten, so dass sich die eigentlichen Hintergründe und die genauen Motive für diese Entscheidung nicht mehr feststellen lassen. Die Prüfungskommission verurteilte noch andere Standpunkte Olivis. Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.61] bemerkte zusammenfassend: „In each case their specific objections raise unanswerable questions." Den naheliegenden Schluss, dass die Verurteilungen am ehesten der Verteidigung franziskanischer Säumigkeit und Laxheit dienlich waren, hielt er allerdings für zu eindimensional.

201 Auf dieser Annahme basieren zum Beispiel die Angaben bei Lee/Reeves: *The School of Joachim of Fiore.* In: Lee/Reeves/Silano [Hrsg.]: *Western Mediterranean Prophecy*, 1989 [S.17].

202 Siehe Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.62], und auch Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.33ff.]. Zur eventuellen Begegnung mit Dante vgl. vor allem auch Forni: *Pietro di Giovanni Olivi e Dante,* 1999. Sowie Havely: *Dante and the Franciscans*, 2004 [hier bes. S.35].

203 Vgl. die Verweise in Kapitel 5.1., Anm.37. Als man dem neuen Generalminister mitteilte, sie würden bestraft für ihr exzessives Bestreben, das erwiesenermaßen *superstitiosus circa observantiam paupertatis* sei, mahnte er: Ach wären wir alle dieses Verbrechens schuldig. S. Lukas Wadding: *Annales Minorum* (vormals Lyon 1625ff.), 3. Auflage Quaracchi 1931ff. [Tomus v, 1276–1300, S.236]: *Atque utinam, inquit, ego et universus Ordo hoc peccato laboraremus, jussitque ut ad se efferentur*. Dann ordnete er ihre Freilassung und das Exil in Armenien an. Die Ereignisse, die zur Inhaftierung der Gruppe geführt hatten, zu der offenbar auch Konrad von Offida gehörte, fasst zusammen Moorman: *A History of the Franciscan Order*, 1968 [188f.]. Zur Intervention des Generalministers ebd. [S.193–96].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Neue Unannehmlichkeiten kündigten sich an, als Nikolaus IV., der erste franziskanische Papst überhaupt, sich veranlasst sah, mit einem Schreiben gegen Unruhen in der provenzalischen Ordensprovinz zu intervenieren. Die Zwistigkeiten, die er dem Generalminister damals zu untersuchen gebot, resultierten aus dem freimütig artikulierten Anspruch bestimmter Personen, ‚spiritualer' (*spiritualiores*) zu sein als andere.[204] An diesen Äußerungen bzw. an den dahinter stehenden Überzeugungen könnten Olivis Lehren nicht ganz unschuldig gewesen sein[205] Möglicherweise hatte ihn Nikolaus IV. bei seiner

---

Eventuell, so wird gelegentlich gemutmaßt, verband ihn mit Olivi sogar eine persönliche Freundschaft. Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.38] meinte dazu: „The brethren of Olivi's native Southern France who had breathed a sigh of relief as Olivi had left for Florence in 1287 must have been caught short of breath when he returned […] two years later […] in full repute of the pro-Spiritual Minister General Raymund. It was the beginning of a comparatively long administration for Raymund […], during which time the Spiritual cause and the fortunes of Olivi would be highly favoured." Vgl. ebenfalls Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.62f.], der auch erwägt, Raimund Gaufredi in dem bisher nicht identifizierten Adressaten des Briefes *ad fratrem „R"* zu sehen: *Petrus Ioannis Olivi, Epistola ad fratrem „R".* Ed. Kilmer, Cynthia/Marmursztejn, Elsa/Piron, Sylvain. In: AFH 91, 1998 [S.169f.]. Eine italienische Übersetzung veröffentlichte Vian: *Pietro di Giovanni Olivi,* 1989 [S.205–209]. In diesem Brief verteidigt sich Olivi schon vor seiner Verurteilung 1283 gegen den Vorwurf, er fühle sich zu stark zu Visionen, Prophezeiungen und apokalyptischen Spekulationen hingezogen. Das ist der einzige Hinweis darauf, dass diese Aspekte, die in Olivis Denken zweifelsohne schon in den 1270ern und 1280ern nachweisbar sind, schon zu diesem frühen Zeitpunkt auch Anstoß erregten, obwohl sie von der Zensur 1283 völlig verschont blieben. Auch spätere Zweifel an Olivis Rechtgläubigkeit basierten wohl gemerkt nie auf dem Vorwurf einer zu ausgeprägten Affinität gegenüber Prophetien und apokalyptischen Spekulationen! Vgl. zum Ganzen besonders Burr: *Olivi on Prophecy*, 1996. Die in der Zeit in Montpellier bis 1291 entstandenen Schriften Olivis erörtert Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.38–48].

204 So berichtet die *Chronica XXIV Generalium,* zitiert bei Ehrle, Franz: *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften.* In: ALKG Bd. 3, 1887. S. 409–552 [S.432]. Vgl. auch Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.67f.]. Dass Nikolaus IV. die Dissidenten als ‚Spirituale' bezeichnet, darf nicht zu dem voreiligen Schluss verleiten, dass sich diese Bezeichnung bereits durchgesetzt hatte. Die Chronik entstammt dem 14. Jahrhundert und muss den Brief Nikolaus' IV. natürlich nicht wörtlich zitieren, vgl. zu dieser Quelle nur Dolso: *La chronica XXIV generalium*, 2003.

205 So Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.38ff., hier S.48], basierend auf der inhaltlichen Analyse seiner um diese Zeit entstandenen Schriften: „If lector Olivi was teaching the subjects described above at the studium generale in Montpellier 1289–1291, it is not difficult to imagine how a devoted group of disciples might have taken these heady notions personally and allow that they themselves were the enlightened men who had been vouchsafed the spiritual understanding of scripture." Der Sprachgebrauch in den einschlägigen (leider nicht ganz zeitnahen, weil mit dem Konzil von Vienne assoziierten) Quellen spricht dafür, dass seine Anhänger bereits als homogene Gruppe wahrgenommen wurden. So im Entwurf zur Aktensammlung des Ordensprokurators Raymund de Fronsac:

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Intervention von vornherein persönlich im Auge gehabt, jedenfalls wurde im Verlauf des Verfahrens folgerichtig auch Olivi selbst zur Rechenschaft gezogen. Während einige Brüder wegen schismatischer Betreibungen verurteilt wurden, blieb die Angelegenheit für Olivi aber ohne rechtskräftige Konsequenzen, vor allem weil er sich darauf verstand, den Autoritäten gegenüber im entscheidenden Moment die erforderliche Demut an den Tag zu legen.[206]

Die Angelegenheit zeigt, dass sich die *usus-pauper*-Kontroverse schwerpunktmäßig längst von der Theorie hin zur Praxis verlagert hatte. Das Problem war also auch hier inzwischen, wie bereits in der Mark Ancona, vor allem disziplinarischer Natur. Außerdem spricht diese Affäre dafür, dass die südfranzösischen Armutseiferer keinesfalls als homogene Gruppe oder Sekte in Erscheinung traten. Schließlich standen einige von ihnen offenbar weit genug ‚links' von Olivi, dass es ihm geboten schien, sich offiziell von ihnen zu distanzieren. Eine zeitgenössische Quelle, die Olivi noch zu Lebzeiten als zentrale Identifikationsfigur bzw. Führergestalt einer spiritualen ‚Sekte' identifizieren würde, lässt sich ebenfalls nicht aufbieten.[207]

Bis zu diesem Zeitpunkt waren alle Bestrebungen, die innerfranziskanischen Konflikte mit der Unterstützung päpstlicher Autorität beizulegen, vom Orden selbst ausgegangen. Nikolaus IV., der vormalige Girolamo d'Ascoli, der als Generalminister noch Olivis Quästionen über die Heilige Jungfrau hatte verbrennen lassen, machte sich mit dieser Intervention auch einen Namen als

---

Sol ortus, bei Ehrle: *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, 1887 [S.14f., zur Quelle selbst S.1–6: Der Entwurf zu dieser Sammlung wurde offenbar nie realisiert. Enthalten sind lediglich die Regesten der fraglichen Dokumente, die die Auseinandersetzungen zwischen Konventualen und Spiritualen dokumentieren sollten]: *In XXXV. ponitur lictera fratris Raymundi Gaufridi continens predictam licteram domini Nicholai pape IIII reprobantem doctrinam fratris Pe*(*tri*) *Jo*(*hannis*) […]. *Et hec lictera* […] *continet* […]*, quod ipse mandat fratri Bertrando de Cigoterio, ut inquirat, qui sint sectatores predicte doctrine pestifere* […]. Sowie in einer *Responsio* Raymunds von Fronsac und Bonagrazias von Bergamo, ebenfalls bei Ehrle: *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, 1887 [S.156f., zur Quelle selbst S.138–41].

206 Das Verfahren schildert Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.48f.]. Die aufschlussreiche Erklärung, die Olivi in diesem Zusammenhang abgab, referiert ausführlich Burr: *Olivi and Franciscan Poverty: The Origins of the Usus Pauper Controversy*, 1989 [S.108ff.]. Er wurde nicht gezwungen, zu leugnen, dass die Verpflichtung auf *usus pauper* Teil des franziskanischen Armutsgelübdes sei. Er musste nur anerkennen, dass Franziskaner in genau dem Sinne daran gebunden seien, den *Exiit qui seminat* definierte, was für Olivi kein besonders schmerzhaftes Zugeständnis gewesen sein könne, wie Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.68] in diesem Zusammenhang betonte.

207 Ähnlich Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.52]: „The fact remains that there is no historical text contemporary to the events which identifies Olivi as a leader of any Provencal Spiritual sectarians."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

„the first pope to view franciscan zealots as a threat to good order and demand action".[208] Seit jeher stammten die schärfsten Kritiker und unversöhnlichsten Gegner der Spiritualen aus dem eigenen Orden, dessen Mehrheit seit den 1270er Jahren ein geradezu neurotisches Verhältnis zur spiritualen Minderheit zu entwickeln begann. Diesen neuen Ansatz in der kurialen Politik sollte dann Bonifaz VIII. alsbald aufgreifen, zunächst folgte aber auf Nikolaus IV. bekanntlich ein quälend langes Interregnum und schließlich das legendäre Pontifikat Cölestins V., welches ungeachtet bester Vorsätze grandios scheiterte und das Papsttum mit einer schweren Hypothek belastete.

Für Olivis Biographie halten sich die Quellen hinsichtlich der 90er Jahre des 13. Jahrhunderts weitgehend bedeckt. Er machte sich offenbar keiner Ungehorsamkeit schuldig, die Anstoß erregt und disziplinarische Maßnahmen nach sich gezogen hätte. In den höheren Rängen der Kirchen- wie der Ordenshierarchie wuchsen gleichwohl ohne Zweifel die Aufmerksamkeit und das Misstrauen gegenüber apokalyptischen ‚Leidenschaften'. Auch die Toleranz gegenüber schismatischen Einstellungen in der *usus-pauper*-Frage ließ zusehends nach. Beide Tendenzen hatten sich aufgrund ihrer unverkennbar subversiven Potentiale bei den Autoritäten in Misskredit gebracht.[209]

Mit der vermeintlichen allgemeinen spiritualen *papa-angelicus*-Euphorie im Bezug auf Cölestin V. – die inzwischen weitgehend als historiographischer Mythos entlarvt wurde – kann auch Olivi nicht in Verbindung gebracht werden.[210] Seine nächste gelehrte Einlassung formulierte er erst, als Bonifaz VIII. bereits dessen Nachfolge angetreten hatte. Nicht zuletzt die unterschwelligen Zweifel an seiner Legitimität müssen diesen Papst zu einem fast schon paranoiden Misstrauen inspiriert haben. Sein Argwohn galt allen, die ihre Franziskus-Gefolgschaft jenseits einer approbierten Regel praktizierten, besonders natürlich denjenigen Dissidenten und Splittergruppen, die gerade die Interpretation dieser Regel in den Widerstand getrieben hatte. Rasch zeichnete sich eine Radikalisierung der Standpunkte ab, sowohl auf Seiten der rigoristischen Opposition innerhalb des Franziskanerordens als auch auf Seiten des Papstes, der die franziskanische Rebellion zunehmend als Bedrohung seiner eigenen Autorität wahrgenommen zu haben scheint.[211]

In dieser beunruhigenden Situation schrieb Olivi im Herbst 1295 aus Narbonne, seiner letzten irdischen Heimat, einen entrüsteten Brief an Konrad

208 Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.69].

209 Vgl. hierfür Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom,* 1993 [S.70f.].

210 Diese Beobachtung bestätigte bereits Douie: *The Nature and the Effect*, 1932 [S.40].

211 Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.70]: „Thus we find Boniface using inquisitors to prosecute Franciscan zealots as rebels against ecclesiastical authority." Vgl. auch Ders.: *Olivi and Franciscan Poverty: The Origins of the Usus Pauper Controversy*, 1989 [S.112–24].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

von Offida und dessen aufständische Gefolgschaft in Italien, um die Rechtmäßigkeit von Cölestins Abdankung zu verteidigen – und Bonifaz' Pontifikat zu legitimieren.[212] Mit diesem Umstand hat sich die Forschung seit jeher einigermaßen schwergetan. Vom Verdacht der Heuchelei bis zum Vorwurf eines Mangels an Sensibilität gingen die Erklärungsversuche, und tatsächlich vermag Olivis unerbittlicher Standpunkt in dieser Angelegenheit zu erstaunen.[213] Wahrscheinlich sah er die Gefahr, dass die besonders extremen Positionen dieser italienischen Abweichler dem ‚spiritualen mainstream' einen regelrechten Bärendienst erweisen konnten, obwohl das nicht heißen muss, dass er seine Ansichten diesem Kalkül auch unterworfen hätte.[214] Bei dem Versuch, Olivis Entschlossenheit in dieser Frage zu erklären, muss auf jeden Fall klar sein, dass der Widerspruch, den die Geschichtsschreibung hier zu sehen geneigt ist, nicht bei Olivi selbst zu verorten ist, denn seine unbestechliche Haltung in Sachen Papstabdankung ergab sich vorerst direkt und folgerichtig aus seinen theoretischen Erwägungen zum Umfang und zu den Grenzen der päpstlichen Macht. *Item si potest renuntiare*, darauf beläuft sich sein diesbezüglich finales Urteil, *ergo quandocumque voluerit, hoc poterit.*[215] Die delikaten Konsequenzen aus Olivis (in entscheidenden Punkten eingeschränktem) Bekenntnis zu dem, was sich später zum Konzept päpstlicher Unfehlbarkeit auswachsen sollte, werden weiter unten zur Sprache kommen – das Geschäft der Amtsniederlegung

212 Edition bei Oliger: *Petri Iohannis Olivi De renuntiatione Papae*, 1918 [S.366–373]. Den Brief edierte auch schon Jeiler: *Ein unedierter Brief des P. Olivi*, 1883. Eine italienische Übersetzung bietet Vian: *Pietro di Giovanni Olivi,* 1989 [S.218–225]. Vgl. dazu bereits oben, die Darstellung in Kapitel 5.1, hier besonders mit Anm.43ff. Dasselbe Thema griff er zeitnah auch in einer *Quaestio* (*De renunciatione*) auf: Edition bei Oliger: *Petri Iohannis Olivi De renuntiatione Papae Coelestini V Quaestio et Epistola*, 1918 [S.366–373]. Zur Datierung von Brief und *Quaestio* vgl. ebd. [S.330].

213 Vgl. Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.71]. Von einem Mangel an Sensibilität sprach noch Ehrle: *Petrus Johannis Olivi*, 1887 [S.438]. Diese Erklärung ist nicht ganz von der Hand zu weisen, vgl. nämlich auch von Auw: *Angelo Clareno et les spirituels italiens*, 1979 [S.48f.], die darauf hinwies, Olivi könnte über die italienischen Verhältnisse einfach schlecht informiert gewesen sein. Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.53 & ff.] bemühte sich in seiner Darstellung um eine umfassende und umsichtige Einordnung: „In order to understand these two documents we must reach back further […] and observe the development of his thinking about the nature of papal power."

214 Wie sich zeigen sollte, hätte er mit dieser Einschätzung wohl goldrichtig gelegen. Dafür spricht jedenfalls das Verhalten Bonifaz' VIII., der es sich damals zur Aufgabe machte, alle möglichen verdächtigen Gruppen prüfen zu lassen, sowohl die offensichtlich abtrünnigen als auch die, die schlichtweg faktisch keiner direkten Kontrolle unterstanden. Vgl. auch dafür erneut Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.71ff.]. Ebenfalls Ders.: *Olivi and Franciscan Poverty: The Origins of the Usus Pauper Controversy*, 1989 [S.119–23].

215 Siehe Oliger: *Petri Iohannis Olivi De renuntiatione,* 1918 [S.345]. Eine eingehendere Analyse der Argumentation lieferte Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.62–65].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

betrafen sie jedenfalls nicht, denn in administrativen kirchlichen Belangen war er fest entschlossen, den Päpsten absolute Souveränität zuzuschreiben.[216]

Sowohl in dem genannten Brief an Konrad von Offida als auch in einem zeitnahen Schreiben an die Söhne Karls II. von Neapel begegnet bereits der ‚späte', der eschatologisch gereifte und apokalyptisch zunehmend bewegte Olivi, den die Gewissheit umtreibt, dass den frommen Franziskanern in der Nachfolge Christi schwere Prüfungen und großes Leid bevorstehen.[217] Darauf, um mit Manselli einen Klassiker der Olivi-Forschung zu zitieren, liegt zu dieser Zeit sein Augenmerk: „[…] l'Olivi preannunciava uno scontro decisivo tra Babylon e i fedeli di Cristo."[218] Im Oktober desselben Jahres veranlasste Bonifaz VIII. zudem noch die Absetzung Raimund Gaufredis als Generalminister, der im Mai 1296 durch Johann von Murrovalle ersetzt wurde, ein ehemaliges Mitglied der Zensur-Kommission, die Olivi 1283 einen empfindlichen Karriereknick verpasst hatte.[219] Auch diese Angelegenheit wird ihren Teil dazu beigetragen haben, dass Olivi schließlich doch noch eine persönliche Neuorientierung in der unbefriedigenden apokalyptischen Gesamtsituation in Erwägung zog.[220]

Olivi hatte, um eine lange Geschichte kurz zu machen, in seinem Leben viel Gelegenheit gehabt und verschiedene literarische Kontexte auch dazu genutzt, seine eschatologischen Ideen zu entwickeln.[221] Seine Biographie, seine Werke, seine Rechtsfälle und die Prozesse, die zur posthumen Verurteilung seiner Auslegung der Offenbarung führten – all das ist gut untersucht und andernorts ausführlich erzählt worden.[222] Bis hierher hatte Olivi immer

---

216 In bisher unübertroffener Klarheit bemerkte auch Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.61]: „Olivi […] had already made it clear that the one area of almost universal power which the pope has is over the administrative activities of the church."

217 Siehe Ehrle: *Olivis Schreiben an die Söhne Karls II. von Neapel*, 1887.

218 Manselli: *L'Anticristo mistico,* 1977 [S.9].

219 Die zentrale Quelle zur Absetzung ist die *Chronica XXIV Generalium Ordinis minorum*, ed. in: *Analecta Franciscana* 3, 1897 [S.431].

220 Vgl. auch Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.71], der in diesem Zusammenhang konstatierte: „This opposition to Francis' legitimate successor by one who's own position was held in at least questionable canonicity seems to have been the proverbial straw […] that broke the proverbial camel's back."

221 Olivis konstantes Interesse an der Eschatologie belegen einschlägige Zitate aus verschiedensten seiner Werke bei Manselli: *La „Lectura super Apocalipsim",* 1955 [S.144f.]. Vgl. aber auch schon Ehrle: *Petrus Johannis Olivi,* 1887 [S.493], sowie noch Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.77]: „Olivi was a consistant eschatologist whose Lectura super Apocalipsim is but the final flowering of the author's perennial concerns." Eine Studie auf dem aktuellen Stand einschließlich Forschungsüberblick bietet Bartoli: *L'escatologia in Pietro di Giovanni Olivi*, 2004.

222 Vgl. etwa Vian: *Tempo escatologico e tempo della Chiesa*, 2000. Ders.: *Dalla gioia dello Spirito alla prova della Chiesa*, 1986. Außerdem verschiedene Publikationen von David Burr,

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

außerordentliches Geschick bewiesen, wenn es darum ging, sich nicht längerfristig in Widerspruch zu den Autoritäten zu bringen. Er war manchen Anfechtungen und Zweifeln an seiner Rechtgläubigkeit ausgesetzt gewesen, aber soweit wir wissen niemals wegen seiner apokalyptischen Interessen und Neigungen, hinsichtlich derer er sich zwar schon frühzeitig festgelegt hatte, die aber für sich genommen zu seinen Lebzeiten nie Anstoß erregten. Als er dann aber 1297 mit der *Lectura in Apocalypsim* sein letztes Werk in Angriff nahm, war er im Begriff – bewusst oder unbewusst – mit dieser Tradition zu brechen.[223] Die *Lectura* wurde sowohl von der so genannten ‚Kommunität' innerhalb des Franziskanerordens als auch vom Papst später eindeutig als häretisch beurteilt.[224]

In diesem Werk zeigt sich deutlich, dass Olivi durch die jüngsten Entwicklungen unter Bonifaz VIII. keinesfalls zu einer optimistischeren Einschätzung

---

darunter die grundlegende Monographie *Olivi's Peaceable Kingdom*, 1993. Sowie bereits Ders.: *Olivi, Apocalyptic Expectation, and Visionary Experience*, 1985. Ebenfalls Ders.: *Olivi's Apocalyptic Timetable*, 1981. Vgl. auch den Tagungsband Boureau/Piron [Hrsg.]: *Pierre de Jean Olivi*, 1999. Sowie *Pietro di Giovanni Olivi – Opera edita et inedita: Atti delle Giornate Internazionali di Studio Grottaferrata, Roma, 4–5 dicembre 1997.* Archivum Franciscanum Historicum, Collegio S. Bonaventura 1999. Bartoli: *L'escatologia in Pietro di Giovanni Olivi*, 2004 [S.163–67]. Fürderhin König-Pralong, Catherine/Ribordy, Olivier/Suarez Nani, Tiziana [Hrsg.]: *Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien.* Berlin 2010. Die u.a. von Sylvain Piron herausgegebene online-„Micro-revue" *Oliviana. Mouvements et dissidences spirituels XIIIe-XIVe siècles* präsentiert in bisher 5 Ausgaben seit 2003 Studien und Literatur zu Olivi und Olivi-inspirierten und –verwandten Themen: http://www.oliviana.org (letzter Zugriff am 25.02.2017).

223 Editionen dieses wichtigen Werkes sind mehrfach angekündigt worden, unter anderem von Paolo Vian, doch keines dieser Vorhaben hat bisher realisiert werden können. Der Typoskript des dritten Bandes der Dissertation von Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975, der eine vorläufige Edition beinhaltet, ist nie öffentlich zugänglich gemacht worden. Auszüge in italienischer Übersetzung publizierte Vian: *Pietro di Giovanni Olivi*, 1989 [S.115–144, Kapitel 7 & 10]. Einen Auszug (*In Apoc. 17*) edierte Tocco, Felice: *Il canto XXXII del Purgatorio letto da Felice Tocco nella Sala di Dante in Orsanmichele.* (Lectura Dantis 60) Florenz 1904. S.37–52. Inzwischen hat Alberto Forni dankenswerterweise eine Transkription auf der Grundlage von ms. Par. lat. 713 online gestellt: http://www.danteolivi.com/?page_id=475 (letzter Zugriff am 25.02.2017). Auf dieser Online-Edition basiert im Wesentlichen die folgende Darstellung. Aus der Sekundärliteratur empfiehlt sich besonders die Monographie von Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom*, 1993.

224 Der Prozess, der zur Verurteilung des Apokalypsenkommentars führte, ist recht gut untersucht. Vgl. neben der in Anm.222 genannten Literatur bereits Koch: *Der Prozess gegen die Postille Olivis zur Apokalypse*, 1933. Sowie *La „Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, 1955. Außerdem Pásztor: *Le polemiche sulla „Lectura super Apocalipsim"*, 1958. Inzwischen erneut in Pásztor/Acrocca [Hrsg.]: *Intentio beati francisci*, 2008. Ebenfalls Pásztor: *Giovanni XXII e il gioachimismo di Pietro di Giovanni Olivi*, 2008. Außerdem Burr: *Ecclesiastical Condemnation*, 1996. Dazu auch Forni/Vian: *Un codice curiale*, 2011.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

sowohl der franziskanischen als auch der gesamtkirchlichen Lage inspiriert worden war. Seine persönliche Haltung gegenüber diesem Papst behielt er zwar weitestgehend für sich, aber dessen Maßnahmen gegen die in Franziskus geoffenbarte evangelische Vollkommenheit, also die entschlossene Verfolgung unbequemer Armutseiferer, aber auch der besagte Eingriff in die Franziskus-Nachfolge an der Spitze der Ordensleitung, galten Olivi zweifelsohne als ketzerische Verbrechen. Sein Apokalypsenkommentar ist tief geprägt von dem unerschrocken düster und negativ gezeichneten Bild einer siechenden, verendenden und verworfenen Kirche – und gegen dieses Motiv zeichnet sich die geläufige positive apokalyptische Konzeptualisierung des Ordens und seines Gründers umso deutlicher ab. Insofern berief sich Olivi besonders in diesem letzten Werk auf die Paradigmen der apokalyptischen Erwählungsideologie, die seit geraumer Zeit erfolgreiche Antworten auf das wachsende Bedürfnis generierte, sich des eigenen unanfechtbaren Standpunktes im aktuellen Stadium der Apokalypse zu vergewissern.[225] Anders aber als noch Bonaventura etwa berief sich Olivi nicht mehr auf die tragende eschatologische Bedeutung des gesamten Ordens, sondern er betrachtete dieses Privileg als reserviert ausschließlich für die innerfranziskanische ‚Elite' der *viri vere spirituales*.[226] Für die kollektive Identität sowohl der südfranzösischen als auch der italienischen ‚Spiritualen' war diese Position später maßgeblich.[227]

An seinem Ausgangspunkt bewegte sich Olivi in den für diesen Strang der spätmittelalterlichen Apokalyptik üblichen Bahnen, wie sie sich im Anschluss

225 Für das Bestreben, die Gegenwart und die Geschichte des Ordens sowie den Niedergang der Kirche im Szenario der Offenbarung zu verorten, nicht zuletzt um sich darüber des eigenen Standpunktes in diesem Szenario zu vergewissern, sprach Carozzi: *Weltuntergang und Seelenheil,* 1996 [S.134] von der „Aktualisierung des apokalyptischen Schemas". Diese Wendung wird hier zwar nicht übernommen, aber es sollte darauf hingewiesen werden, dass der zu Unrecht kaum wahrgenommene Autor dieselben Bestrebungen damit ansprach und aus ähnlichen Gründen für wichtig hielt.

226 Das bestätigte auch Bartoli: *La dimensione escatologica*, 2007 [S.109]: „per la prima volta, attribuisce tale ruolo non più alla totalità dell'Ordine, ma solo a quel piccolo resto, piccolo gregge, formato dai *viri vere spirituales* che hanno scelto di restare fedeli alla Regola e alla vera intentio di Francesco, i quali si contrappongono, inevitabilmente, ai *fratres hypocritae, o pseudo fratres*." Bartoli: *La dimensione escatologica*, 2007 [S.110] verfolgt dieses radikale Bekenntnis zurück bis auf die Zeit in Florenz, wo Olivi über das Buch der Klagelieder dozierte. Den betreffenden Kommentar edierte ebenfalls Bartoli [Hrsg.]: *La caduta di Gerusalemme*, 1991. Schon hier habe sich Olivi angeschickt, genau die eschatologischen Ideen auszuschreiben, die im Orden reichlich präsent und weithin anerkannt waren.

227 Das bestätigt auch Bartoli: *La dimensione escatologica*, 2007 [S.111]: „L'identità forgiata dalla teologia di Olivi era quella da lui appresa alla scuola di Bonaventura: i frati *vere evangelici* erano quel resto di Israele che Dio aveva suscitato per sostenere la battaglia finale della storia contro le forze del male."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

an Joachim etabliert hatten. Er begriff seine Gegenwart als eine Zeit des Übergangs von der fünften auf die sechste Periode der Kirchengeschichte, die zugleich den Übergang vom zweiten auf das dritte Weltzeitalter markiert.[228] Am Ende lieferte er aber nichts weniger als das, was als „the first major revision of Joachim's system" (Lee/Reeves) gelten kann.[229] Sein Hauptaugenmerk lag auf der Periodisierung der Kirchengeschichte nach sieben Zeitaltern, und für das entscheidende sechste Zeitalter entwarf er ein neues Theoriedesign, welches einen ‚mystischen' Antichrist als Vorläufer des ‚großen' Antichrist einführte. Außerdem promovierte es die exklusive Unterscheidung zwischen einer ‚fleischlichen' und einer ‚spiritualen' Kirche, und es betonte das aktuelle und bevorstehende Leid der wenigen Gerechten im finalen Kampf zwischen den Mächten des Guten und des Bösen.[230]

Die Modifikationen an Joachims konzeptioneller Vorlage leisteten oberflächlich gesehen zugleich sowohl eine Annäherung an das autoritative kirchliche Geschichtsbild als auch eine Beförderung der dezidiert franziskanischen bzw. der Franziskus-zentrierten Interpretation desselben.[231] Olivi entschärfte gewissermaßen die joachimische Erwartung eines dritten *status generalis* der Weltgeschichte, indem er diese einem christozentrischen Regime unterwarf: Christus war in seinem Entwurf nicht nur der Herr des zweiten, sondern auch der Herr des dritten *status*. Diese Maßnahme war offenbar eine zwiespältige Angelegenheit, denn dieser ‚christologische Kunstgriff' (Schäufele) brachte Olivi zu einer nonkonformen Variante des christlichen Glaubensbekenntnisses, wie auch Warren Lewis betont hat.[232]

Im Zentrum seines Verständnisses der Apokalypse artikuliert sich die Überzeugung, dass in Franziskus, durch den die Vollkommenheit evangelischer Armut wieder hergestellt worden war, niemand Geringeres als Christus selbst wirksam gewesen sei. Dieses Postulat einer zweiten, *spirituellen* Ankunft des

228 Er übernahm damit die traditionelle Einteilung der Kirchengeschichte in sieben Perioden und legte die joachimische 3-Status-Lehre darüber, verortete seine Gegenwart also gleichzeitig am Übergang zwischen 5/6 (Kirchengeschichte) und 2/3 (Weltgeschichte). Seine Periodisierung der Geschichte profitierte stark von Joachim, besonders von dessen *Liber Concordie*. Vgl. nur Lee/Reeves: *The School of Joachim of Fiore.* In: Lee/Reeves/Silano [Hrsg.]: *Western Mediterranean Prophecy*, 1989 [S.20ff.]. Sowie Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom,* 1993 [S.1].

229 Lee/Reeves: *The School of Joachim of Fiore*, 1989 [S.26].

230 Vgl. hier nur die Zusammenfassung bei Bartoli: *La dimensione escatologica*, 2007 [S.108], sowie Burr: *Ecclesiastical Condemnation*, 1996 [S.152].

231 Vgl. Schäufele: *„Defecit ecclesia.",* 2006 [S.298].

232 Vgl. zum Folgenden Lewis: *Peter John Olivi, Author of the Lectura Super Apocalipsim*, 1999 [S.150f.], sowie Ders.: *Freude, Freude*, 2002. Für die Rede von einem „christologischen Kunstgriff" siehe Schäufele: *„Defecit ecclesia.",* 2006 [S.298].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Erlösers *vor* seiner Parusie zum Jüngsten Gericht ergänzt die beiden konventionellen *adventus* Christi – den Vergangenen im Fleisch und den Zukünftigen zum Gericht – um einen weiteren, und dieser zusätzliche *adventus* im Geist hatte Olivi zufolge in Franziskus stattgefunden. Das heterodoxe Potenzial dieser dogmatischen Abweichung ist wohl nicht zu unterschätzen, obwohl sie selbst bei den Gutachtern, die sich nach Olivis Tod für die Verurteilung der Apokalypsenpostille aussprachen, keinen offenen Anstoß erregte.[233] Die Implikationen dieser Neuerung betrafen aber auch die Überzeugungen, mit denen sich Olivi bei den Autoritäten später in Verruf bringen sollte, vor allem dadurch, dass sich ihrer in großer Zahl Dritte annahmen: Nämlich dass Päpste in nächster Zukunft schon als Ketzer und Antichrist(en) auftreten würden, und dass die römisch-katholische Kirche als verlebte Ehebrecherin und Hure Babylon schließlich fallen müsse, um der neuen Braut Christi Platz zu machen.[234]

Mit diesem Entwurf schrieb sich Olivi eigentlich nur konsequent in den Prozess der Franziskus-Verherrlichung ein, die in dessen Apotheose zum *alter Christus* gipfelte. Wie bereits deutlich wurde, konnte er sich diesbezüglich auf eine solide und autoritätskonforme Tradition berufen.[235] Nicht zuletzt unter dem Einfluss Bonaventuras in Paris hatte sich Olivi die einschlägigen Überzeugungen aneignen können, deren Ableitungen ihn schließlich in seinem letzten Werk zu radikalen und aus Sicht der Kirche verständlicherweise untragbaren Konsequenzen führen sollten: Das kompromisslose Bekenntnis zur franziskanischen Armut beinhaltete die unbedingte Gewissheit, dass dessen Relativierung bzw. Leugnung mehr bedeute als eine theologisch-dogmatische Meinungsverschiedenheit. Vielmehr handelte es sich um einen essentiellen und vorhersehbaren Bestandteil der apokalyptischen Krise:

> eius (Francisci) regula est a pluribus nequiter et sophistice impugnanda et condempnanda ab ecclesia carnalium et superborum, sicut Christus condempnatus fuit a sinagoga reproba Iudeorum.[236]

---

233 Vgl. zu „Christ's second advent" in Olivis Systematik auch Burr: *Ecclesiastical Condemnation*, 1996 [S.152]. Vgl. außerdem die diesbezügliche Einschätzung bei Lewis: *Peter John Olivi, Author of the Lectura Super Apocalipsim*, 1999 [S.153]: Diese Ansicht „made him heretical in his own time and place, and also in ours."

234 Siehe ebenfalls Lewis: *Peter John Olivi, Author of the Lectura Super Apocalipsim*, 1999 [S.153]. Sowie Ders.: *Freude, Freude*, 2002 [S.658]. Ebenfalls bereits Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.206].

235 Zur Bedeutung der Stigmata für die Franziskus-Erhöhung und –Verklärung vgl. oben, Kapitel 2.1.

236 Zitat bei Forni (online-Edition): wie Anm.223 [S.407]. Vgl. zum Ganzen auch Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom,* 1993 [hier bes. S.88 & 110].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Seine Gegenwart sah Olivi einerseits schwer gezeichnet vom erbarmungslosen Verfall der Kirche: Die alte Braut war dabei, ihre Ehe zu verwirken und ihren Bräutigam an die *nova sponsa* zu verlieren. Das Ergebnis dieses qualvollen Prozesses war gleichsam gewiss, und darauf richteten sich all die Hoffnungen, die sich ‚traditionell' mit dem Zeitalter des Heiligen Geistes verbinden, das durch Joachim prophezeit und durch Franziskus eingeleitet worden war. Über diese Gewissheit und die alternativlose Assoziation mit der *neuen Braut* ließen sich auch die Ängste und die negativen Projektionen regulieren, die sich auf das Böse in seiner vermeintlichen gegenwärtigen Höchstform richteten. Die Mächte des Bösen übernehmen in seiner Gegenwart das, was Olivi als *ecclesia carnalis* und als Hure Babylon bezeichnet.[237] Es ist dieses Konzept, an dem sich in der Olivi-Forschung die Geister maßgeblich scheiden. Warren Lewis, der bisher die gründlichste und am wenigsten voreingenommene Untersuchung der *Lectura in Apocalypsim* überhaupt vorgelegt hat, dessen Edition des Werkes jedoch leider ein ungreifbares Phantom geblieben ist, erörterte die entscheidende Frage ausführlich: „Who is the ecclesia carnalis?"[238] Die ersten Ergebnisse präsentierte er im Zusammenhang mit Olivis Rom-Idee, die darauf hinausläuft, dass das heidnische Rom, welches ursprünglich die Christen verfolgt hat, im Laufe der Geschichte transformiert wurde in das (inzwischen nur noch nominell) christliche Rom, welches nun erneut die wahren Christen verfolgt.[239] Olivi habe die „evils of Rome" mit den „evils of Christianity" identifiziert, und die finale Gleichsetzung der Römischen Kirche mit dem

237 Vgl. ebenfalls Lee/Reeves: *The School of Joachim of Fiore*, 1989 [S.23]: „In the struggle of the great transition period Olivi saw the forces of evil as concentrated in the Carnal Church […] and the manifestations of Antichrist. The *Ecclesia Carnalis* is openly identified with the Whore of Babylon." Siehe auch Forni (online-Ed.): wie Anm.223 [S.547].

238 Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.199 &ff.].

239 Vgl. Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.204]. Diese Vorstellung verschafft sich unter anderem Geltung in der Auslegung von Offb 13: Das ‚Tier aus dem Meer' deutete Olivi auf das heidnische Rom, das ‚Tier vom Land' auf das christliche Rom. Siehe Forni (online-Ed.): wie Anm.223 [S.524]: *„Et vidi de mari," id est de infideli natione paganismi, „bestiam", id est bestialem catervam et sectam, „ascendentem," scilicet in altum dominium et in publicum effectum et statum. Notandum primo quare precedentia prelia attribuit soli drachoni et non bestie, sequentia vero attribuit drachoni per bestiam bellanti vel bestie per virtutem drachonis operanti, cum priora prelia contra Christum et martires et contra ecclesiam doctorum fecerit per bestiam iudaicam et paganicam et arrianam seu hereticam.* Sowie ebd. [S.534]: *„Et vidi aliam bestiam". Quia tempore Antichristi cum predicta bestiali gente et rege eius* [das heidnische Rom] *concurret alia bestialis caterva pseudoprophetarum,* [*qui*] *non de mari nationum infidelium sed de terra christianitatis consurgent et concordabunt cum bestia prima in unam erroneam sectam ex utrisque conflatam, ideo tractat hic de hac secunda bestia.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

antichristlichen Babylon folge bei ihm als logische Konsequenz: „The Church of Rome is identical in Olivi's thinking with the Babylonian *ecclesia carnalis.*"[240]

Olivis favorisiertes Motiv für die *ecclesia carnalis* ist die Hure Babylon, die verdorbene und unwürdige Braut Christi, welche die Offenbarung kennt als *Babylon, die Große, die alle Völker betrunken gemacht hat mit dem Zornwein ihrer Hurerei* (Offb 14, 8). Dieser Wein, so Olivi, das sind die Sünden, mit denen sie sich selbst und ihre Untertanen befleckt, während sie in rasendem Zorn wütet *contra viros spirituales et contra vires et influxus spiritus sancti.*[241] In der Literatur wird immer wieder betont, die Hure werde bei Olivi nicht konkret und sämtlich mit der römischen Kirche identifiziert, vielmehr seien *ecclesia carnalis* und *meretrix magna* ein Zustand, in den die Kirche oder Teile von ihr unter dem Einfluss des Bösen versetzt werden.[242] Wenn Olivi zu der

240 Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.204]. Das Ganze illustriert Olivi auch anhand der sieben Engel mit den Schalen des Zorns, hier bzgl. Offb 16, 12: *Der sechste Engel goss seine Schale über den großen Strom, den Eufrat. Da trocknete sein Wasser aus, sodass den Königen des Ostens der Weg offen stand.* Diese Schale enthält Olivi zufolge Gottes Zorn über Rom respektive das Neue Babylon. Siehe Forni (online-Ed.): wie Anm.223 [S.566]: [...] *per flumen Eufraten, quod influebat in Babilonem antiquam ispamque non modicum muniebat, designatur hic romani seu christiani imperii militia mundana, unde et infra XVII° dicitur quod „aque", super quas „meretrix sedet, sunt populi et gentes"* (*Ap 17, 15*)*, quas oportet siccari et debilitari, ut non sit qui resistat regibus et tirannis ad destruendam novam Babilonem venturis, prout in capitulo sequenti dicitur* [...]. Die Metapher des vergifteten Flusses, der durch die Geschichte ‚mäandert', greift er später wieder auf, und spätestens mit dem folgenden Passus ist die Gleichung Rom=Babylon bei Olivi im Prinzip beschlossene Sache: Siehe Forni (online-Ed.): wie Anm.223 [S.577f.]: *Sicut enim totus fluvius per multa tempora durans dicitur esse unus, quamvis aqua priorum annorum eius sit alia ab aqua presentis anni, ita ut propter hanc unitatem dicamus quod iste fluvius, iam centum anni sunt, inundavit vel fuit sanguineus, sic tota continua successio populi romani dicitur esse una gens vel unus populus, ita ut dicamus quod populus romanus fuit primo paganus et postea christianus; et secundum hoc quod est unius partis attribuitur toti vel alteri parti per sinodochem. Prima culpa prioris partis redundat pro tanto in postremam pro quanto, per Christi gratiam ab ill*[*a*] *misericorditer lota et sanctificata, est recidivando de omnibus facta ingrate.*

241 Siehe Forni (online-Ed.): wie Anm.223 [S.548]: *Sicut vinum carnaliter delectat et inebriat et suo fervore et ebrietate ad iram effrenatam et furibundam provocat, sic carnalis ecclesia se et omnes gentes sibi subiectas inebriavit et corrupit fedis carnalitatibus et symoniacis cupiditatibus et terrena gloria huius mundi, et dum erat in paganismo inebriavit omnes idolatria sua, et tunc et nunc tamquam ebria exarsit in ira*[*m*] *contra viros spirituales et contra vires et influxus Spiritus sancti.* Vgl. zur Hure Babylon/Rom die ausführliche und textnahe Erörterung bei Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.208–213].

242 Ebenfalls werde die römische Kirche nicht als solche mit Babylon gleichgesetzt. So betonen Lee/Reeves: *The School of Joachim of Fiore.* In: Lee/Reeves/Silano [Hrsg.]: *Western Mediterranean Prophecy*, 1989 [S.23]: „[...] Babylon and the Roman Church are never mentioned in the same breath." Vgl. dazu bereits Manselli: *La „Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale.* Rom 1955 [219ff.], sowie

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Pauschalisierung *ecclesia carnalis* für die Kirche seiner Zeit griff, was er durchaus tat, dann handelte es sich – so der weitgehende und plausible Konsens in der Forschung – um eine Begriffsbildung *a forteriori* im Hinblick auf die faktische aktuelle Übermacht des Bösen innerhalb dieser Kirche, nicht aber im Hinblick auf ihren Charakter als Institution der Heilsvermittlung an sich. Andererseits lässt sich wohl kaum behaupten, die faktische Übermacht des Bösen habe keinerlei Konsequenzen für ihren Charakter als Institution der Heilsvermittlung. Er wird dadurch sicher nicht rückwirkend in Frage gestellt, sehr wohl aber prospektiv, zumal Olivi auch nicht gerade pedantisch darauf bedacht war, die begriffliche Unterscheidung zwischen einer abstrakten *ecclesia carnalis* und der konkreten und gegenwärtigen römisch-katholischen Kirche in aller Trennschärfe durchzuhalten. Ebenso deutlich und unerschrocken äußert sich in der *Lectura* die Identifikation der Kirche Petri mit der apokalyptischen Hure, die *betrunken war vom Blut der Heiligen und vom Blut der Zeugen Jesu* (Offb 17, 6):

> Circa finem quinti temporis a planta pedis usque ad verticem est fere tota ecclesia infecta et confusa et quasi nova Babilon effecta.[243]

Im Zusammenhang mit der Ankündigung des Gerichts und der Verheißung von Babylons Sturz (Offb 14,8) artikuliert sich das vernichtende Gesamturteil

---

noch Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.224]: „Infolge des Übergewichts des Bösen darf die Kirche dieser Zeit als „babylonische meretrix" oder auch als „ecclesia carnalis" charakterisiert werden." Aber: Olivi habe es tunlichst vermieden, die Kirche in ihrer Gesamtheit und als Institution als ‚Babylonische Hure' aufzufassen und damit ihre Rechtmäßigkeit grundsätzlich zu bestreiten.

243 Zitat bei Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom,* 1993 [S.98], sowie bei Manselli, Raoul: *La terza età, „Babylon" e l'Anticristo Mistico. A proposito di Pietro di Giovanni Olivi.* In: *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo* 82, 1970. S.47–79 [S.65]. Vgl. auch Forni (online-Ed.): wie Anm.223 [S.262], sowie den Einwand Alberto Fornis [ebd., Anm.151]: „Per questo lascia francamente perplessi la semplificazione di D. Burr […], secondo cui per l'Olivi la Chiesa del quinto stato è «turned into a new Babylon». […] Olivi non dice affatto che la Chiesa alla fine del quinto stato sia divenuta una nuova Babilonia ma afferma che lo è quasi diventata («et quasi nova Babilon effecta»)." Siehe auch Forni (online-Ed.): wie Anm.223 [S.571]: *Infra, in fine XVII^i capituli* (*Ap 17, 18*), *dicitur quod „mulier, quam vidisti, est civitas magna, que habet regnum super reges terre". Hec ergo est ecclesia carnalis, tam Rome quam in toto regno romanorum seu christianorum diffusa. Trium autem partium eius erit una electorum, de solo Christo et eius spiritu curantium et ad omnem tribulationem patienter sustinendam preparatorum. Secunda erit carnalium Antichristo seu decem regibus rebellare conantium. Tertia erit aliorum reproborum ad Antichristum confugientium seu confugere disponentium.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

über eine Kirche, die im Zuge der apokalyptischen Krise zur Synagoge Sathans degeneriert:

> Si queratur quomodo precipit hic exire de Babilone, cum mox premiserit ipsam cecidisse et destructam esse, primo potest dici [quod] quando ibi dicitur: „Cecidit, cecidit Babilon" [et cetera], hoc dixit pro imminenti casu eius, ex quo iam reputabat illum quasi iam factum, sicut de egro desperato et statim morituro dicimus: mortuus est. Secundo posset dici quod ibi locutus est de casu excecationis eius sub mistico Antichristo, quem sancti tunc temporis fortiter predicabunt dicentes quod ex tunc non est ecclesia Christi sed sinagoga Sathane et habitatio demonum.[244]

Die recht verbreitete Neigung, die Konsequenzen dieser Einlassungen zu relativieren und dem Ganzen eine vermeintlich unverbrüchliche Loyalität gegenüber der Kirche und den Päpsten seiner Zeit entgegenzuhalten, ist wohl vor allem apologetischen Interessen geschuldet – auch das wird gelegentlich konzediert.[245] Es ist durchaus gerechtfertigt, Olivis subjektive Haltung als die eines orthodoxen Kirchenmanns zu bezeichnen, aber nur sofern gleichzeitig anerkannt wird, dass die ‚unverbrüchliche Loyalität', die er zweifelsohne kultivierte, definitiv *nicht* – oder jedenfalls *nicht mehr lange*, wie gleich zu zeigen sein wird – der Kirche von Rom galt, sondern der *ecclesia spiritualis*, der neuen Braut Christi.

Das Motiv der neuen Hochzeit des Lammes im Anschluss an die Verstoßung der Hure wird schon früh in der *Lectura* entwickelt.[246] Gegen Ende des Werkes kommt Olivi darauf zurück, und zwar anlässlich des Jubels im Himmel nach der Zerstörung Babylons (Offb 19). Er setzt die Erwählung der neuen Braut in Analogie zur Verstoßung der Königin Waschti durch Ahasver/Artaxerxes und die folgende Erhebung Esters (Est 1–2):

> Descripta Babilonis dampnatione, subditur hic festivale gaudium sancte ecclesie quod erit post dampnationem Babilonis. Sicut enim Vasti regina

244 Forni (online-Ed.): wie Anm.223 [S.589]. Vgl. auch Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.458].

245 Vgl. etwa Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom,* 1993 [z.B. S.95], sowie bereits oben, den Einwand von Forni in Anm.243. Dazu etwa Schäufele: *„Defecit ecclesia.",* 2006 [S.307]: Olivi habe durchaus „nicht immer so reinlich zwischen der *ecclesia carnalis* und der römischen Kirche seiner Zeit unterschieden, wie seine modernen Apologeten glauben machen wollen."

246 Zum Leitgedanken der *novis nuptiis agni et sue sponse* vgl. die Belege bei Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.212 & 459].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

> a regno et coniugio regis Assueri abiecta, electa est Hester humilis et sancta ad eiusdem regis conubium et regnum, fecitque ex hoc rex magnificum convivium cunctis principibus et servis suis, sic reiecta sinagoga electa est ecclesia […] sicque in sexto statu ecclesie reiecta Babilone adultera oportet spiritualem ecclesiam exaltari et celebre ac spiritale convivium pro eius nuptiis celebrari. In hac igitur parte primo narratur gaudium ex iusta dampnatione Babilonis et ex liberatione sanctorum a servitute ipsius proveniens. Secundo subditur gaudium de exaltatione et carificatione regni Christi et ex nuptiis Christi et spiritualis ecclesie procedens […].[247]

Christus wird seine Schafe aus der Knechtschaft der Hure befreien und sich in der Gestalt der *ecclesia spiritualis* eine neue Braut nehmen. Welche Kontinuität zwischen den beiden Institutionen zu erwarten ist, bleibt ungewiss. Ob die neue Heilsgemeinschaft als der kleine unversehrte Rest ‚innerhalb' oder ‚außerhalb' der vormaligen *ecclesia carnalis* konzeptualisiert wird, hängt nicht unwesentlich vom konfessionellen Standpunkt des Betrachters selbst ab. Ein erhabener Standpunkt kann in dieser Frage nicht formuliert werden, und es wird bis auf weiteres davon auszugehen sein, dass die *Lectura* prinzipiell beide Interpretationen zulässt. Entsprechend lassen sich die unterschiedlichen Strategien der diesbezüglichen Forschung anhand des Umgangs mit Olivis Konzept der *ecclesia carnalis* grob charakterisieren. Auf der einen Seite steht die vornehmlich von Manselli geprägte Tradition, die fest zu der Überzeugung entschlossen ist, Olivi habe sein Leben als getreuer Anhänger der katholischen Kirche beendet, und die mit dem vermeintlichen Missverständnis aufzuräumen bemüht ist, Olivi habe „identificato la Chiesa carnale e Babilon con la Chiesa romana e l'Antichristo mistico, suo capo, col pontefice."[248]

---

247 Siehe Forni (online-Ed.): wie Anm.223 [S.596]. Vgl. auch Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.212], mit dem Zitat aus seiner Edition S.895: *„Et vidi celum apertum." Habito de damnatione adultere et de festo ac nuptiis nove sponse, subditur damnatio bestie et pseudoprophete.*

248 Manselli: *La „Lectura*, 1955 [S.219f.]. Daran anschließend zum Beispiel Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.224, mit Anm.78], der auf diese Frage einige Aufmerksamkeit verwendete und argumentierte, schließlich habe Olivi Bonifaz VIII. für einen legitimen Papst gehalten und die Rechtmäßigkeit der Abdankung Cölestins verteidigt. Außerdem habe er sich am Schluss seines Apokalypsenkommentars ausdrücklich der Lehrautorität der Römischen Kirche unterworfen: *cui datum est universale magisterium*, hier nach dem Zitat bei Manselli: *La „Lectura*, 1955 [S.220]. Ähnlich auch Lambert: *Franciscan Poverty*, 1961 [S.219f.]: Obwohl er Olivis „more doubtful side" durchaus zur Kenntnis nahm, betonte er: *Ecclesia carnalis* und *ecclesia spiritualis* seien keine konkreten, räumlich und zeitlich definierten Entitäten, sondern sie stünden schlicht und ergreifend „outside history".

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Auf der anderen Seite werden gerade dem späten Olivi genau *diese* Ansichten zugeschrieben. Die angebotenen Erklärungen reichen dabei von der impliziten Unterstellung einer Art seniler Unzurechnungsfähigkeit bis zu dem durchaus explizit geäußerten Verdacht, Olivi sei ein Ketzer oder ein früher Protestant gewesen.[249] Die Analyse der *Lectura* im Kontext der papst- und romkritischen Sinnstiftungsangebote, die sich unter Bonifaz VIII. einer nicht unerheblichen Popularität erfreuten, zeigt zumindest einen engen Bezug, wenn nicht gar eine deutliche Affinität zu diesen Deutungsmustern. Die schonungslosen Angriffe gegen die römische Kirche, für die sein Apokalypsenkommentar nach Olivis Tod verurteilt wurde, lassen sich in diesem Werk tatsächlich nachweisen. Es handelt sich dabei nicht um reine Erfindungen von Seiten seiner Widersacher.[250] Olivis Ansichten zur evangelischen Armut und

---

Diese Tendenz äußerte sich auch bei Leff: *Heresy*, 1967 [Bd.1, S.107–139, hier S.116f.], der Olivi vorstellte als „perhaps the supreme example of heterodoxy becoming heresy in others", und der darauf beharrte, „Olivi was always careful to separate the carnal church from the existing church." Reeves: *The Influence of Prophecy,* [1969] 1993 [S.199] machte zwar gegen Manselli geltend, er habe den Einfluss Joachims von Fiore auf Olivi massiv unterschätzt, aber mit Manselli hielt sie ausdrücklich dafür, dass Olivi die *ecclesia carnalis* nicht mit der sichtbaren Kirche gleichsetzte.

249 Ehrle: *Petrus Johannis Olivi,* 1887, von dessen grundlegender Arbeit noch immer jede Recherche zu Olivi ihren Anfang nimmt, etablierte das Bild Olivis als eines religiösen ‚Schwärmers' und ‚großen Spiritualen-Führers', der speziell gegen Ende seines Lebens inkonsistente und hypokritische Ansichten vertreten habe. Das ‚klassische' Beispiel für die Unterstellung, Olivi habe gegen Ende seines Lebens die ‚Freiheit zum Denken' eingebüßt, ist Hödl: *Die Lehre des Petrus Johannis Olivi*, 1958. Siehe dafür noch unten, die Darstellung mit Anm.284. Vgl. aber zum Beispiel dagegen Lewis: *Peter John Olivi, Author of the Lectura Super Apocalipsim*, 1999 [S.154]: „Olivi thought like a protestant." Sowie Ders.: *Freude, Freude*, 2002 [S.658]: Seiner Ansicht nach war Olivi „wegen dieser und anderer Auffassungen ein hervorragender Protestant schon vor dem Protestantismus, und dies ist auch der Grund, weshalb er sehr wahrscheinlich das bestgehütete Geheimnis des 13. Jahrhunderts geblieben ist." Der Forschungsüberblick in seinem *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [hier S.116 & f.] lief ursprünglich auf Folgendes hinaus: „The Germans have made Olivi's „protestant" side clear and the French and Italians have done the same for his „catholic" side. It is the genius of British and American scholarship to try to hold the two sides together." Sein damaliges Anliegen belief sich noch auf das erklärte Ziel „to demonstrate that Peter John Olivi was a re-former of the church in a sense which transcends both „protestant" and „catholic". The Lectura super Apocalipsim reveals an Olivi who was a radical, pentecostal, utopian re-former of the church." Zu Lewis' einigermaßen verklärtem Bild eines strahlenden Reform-Optimisten und Restaurations-Utopisten passt der Titel seiner aktuellsten, eingangs dieser Anmerkung ebenfalls zitierten Publikation zum Thema: *Freude, Freude! Die Wiederentdeckung der Freude im 13. Jahrhundert: Olivis „Lectura super Apocalipsim" als Blick auf die Endzeit.*

250 Ähnlich Tierney: *Origins of Papal Infallibility,* 1972 [S.103]: „They are not mere distortions invented posthumously by his enemies." Natürlich hat die Forschung auch in dieser Hinsicht divergierende Standpunkte anzubieten. Wie Manselli hält auch Flood:

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Vollkommenheit mögen prinzipiell orthodox gewesen sein, aber er hatte sie mit einer apokalyptischen Signifikanz ausgestattet, die seinen Kritikern allen Grund zur Sorge gab.

Um auf die Frage zurückzukommen, welche Haltung gegenüber der Kirche als angemessene Reaktion auf das vernichtende Gesamturteil in der *Lectura* folgt: In dieser äußerst empfindlichen Angelegenheit vertritt Olivi einen klaren Standpunkt, auch wenn sich daraus keine konkrete Handlungsanweisung ableiten lässt, weil der alles entscheidende Moment nicht determinierbar ist. In seiner Deutung von Offb 18, 4 nimmt er große argumentative Mühen auf sich, um ein wörtliches bzw. unverzügliches Verständnis der entscheidenden Aufforderung zu umgehen: *Verlass die Stadt, mein Volk, damit du nicht mitschuldig wirst an ihren Sünden und von ihren Plagen mitgetroffen wirst.*[251] Die Hure Babylon ist dem sicheren Untergang geweiht, aber bis dieser im Begriff ist, sich zu ereignen, gilt auch für die guten, die ‚spiritualen' Christen, ihr physisch die Treue zu halten. Erst wenn der Niedergang tatsächlich begonnen hat, wird der entscheidende Ruf erklingen – dann dürfen und müssen sich die wahren Gläubigen von Roms Kirche trennen.[252]

Poverty as Virtue, 1999 [S.171] dafür, die *Lectura in Apocalypsim* sei „bold yet orthodox". Dagegen Warren Lewis, vgl. nur Anm.233. Das um 1319 entstandene Gutachten, auf dem die Verurteilung letztlich maßgeblich basierte, findet sich bei Baluze, Etienne/Mansi, Giovanni [Hrsg.]: *Miscellanea novo ordine,* Bd. 2. Paris 1761 [S.258–270]. Vgl. dazu vor allem Gardner: *The Condemnation*, 1993.

251 Vgl. aber schon Douie: *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli*, 1932 [S.91], die versuchte, Olivi zu ‚entschuldigen', nicht aber seine Ansichten zu verharmlosen: Er „reluctantly came to the conclusion that the only safety for the faithful lay in separation from the „carnal" Church, just as at the beginning of the second great epoch in the history of the world Christ's disciples had withdrawn from all contact with the synagogue." Ihr lag jedoch nur das Gutachten von 1319 vor: Baluze, Etienne/Mansi, G. J. [Hrsg.]: *Miscellanea novo ordine,* Bd. 2. Paris 1761 [S.258–270], weshalb sich ihr Olivis Deutung von Offb. 18, 4 nicht erschloss.

252 Siehe Forni (online-Ed.): Wie Anm.223 [S.589]: *„Et audivi aliam vocem de celo dicentem" (Ap 18,4). Recte dicitur alia, quia prior fuit de dampnatione reproborum, hec vero est de admonitione electorum, ne communicent cum reprobis in culpa et tandem in pena. Ait enim: „Exite de illa, populе meus, et ne participes sitis delictorum eius et de plagis eius ne accipiatis".* [...] *Si queratur quomodo precipit hic exire de Babilone, cum mox premiserit ipsam cecidisse et destructam esse, primo potest dici* [*quod*] *quando ibi dicitur: „Cecidit, cecidit Babilon"* [*et cetera, hoc dixit pro imminenti casu eius, ex quo iam reputabat illum quasi iam factum, sicut de egro desperato et statim morituro dicimus: mortuus est. Secundo posset dici quod ibi locutus est de casu excecationis eius sub mistico Antichristo, quem sancti tunc temporis fortiter predicabunt dicentes quod ex tunc non est ecclesia Christi sed sinagoga Sathane et habitatio demonum. Tertio potest dici quod hic redit ad docendum electos pro hiis que debent cavere ante casum et prope casum eius. Quarto potest dici quod electi semper debent recedere a prava imitatione malorum tam preteritorum quam presentium. Semper*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Die Frage, ob diese Zeit bereits gekommen sei, dürfte sich Olivi gegen Ende seines Lebens auch selbst gestellt haben. Ob und wie er sie für sich beantwortet hat, muss offenbleiben, aber so erklären sich die späten, vorsichtig formulierten Zweifel an der Legitimität Bonifaz' VIII., die er noch wenige Jahre zuvor widerlegen zu müssen glaubte. Ohne Namen zu nennen und ohne selbst ein diesbezügliches Bekenntnis abzulegen – ein solches vermeidet er durch den Rückzug auf das Pronomen *quidam* – prozessiert er in der *Lectura* die Vorstellung, die Wahl des aktuellen Papstes könnte ungültig gewesen sein, und deutet an, unter diesen Umständen wäre der inzwischen verstorbene Cölestin V. nach wie vor der rechtmäßige Petrusnachfolger bzw. wäre der apostolische Stuhl seit seinem Ableben in Wahrheit vakant. Im Zusammenhang mit der verborgenen Bedeutung der Zahl des Tieres (Offb 13, 18) greift er in dem betreffenden Passus zunächst die Spekulationen über die Wiederkehr Friedrichs II. auf, die am Ende des 13. Jahrhunderts einigermaßen geläufig und populär waren.[253] *Quidam* […] *opinantur*, so heißt es hier:

> quod Fredericus prefatus cum suo semine […] statuet in pseudopapam quemdam falsum religiosum, qui contra regulam evangelicam excogitabit et faciet dispensationem dolosam promovens in episcopos professores regule prefate sibi consentientes, et exinde expellens clericos et priores episcopos, qui semini Frederici et specialiter illi imperatori et sibi et suo statui fuerant adversati, ac per consequens omnes qui regulam predictam ad purum et plene voluerint observare et defensare.[254]

Olivi distanziert sich von dieser ‚Theorie', indem er darauf hinweist, es obliege Gott, zu entscheiden, ob und wann diese Dinge geschehen werden.[255]

---

enim usque ad finem seculi erunt in hoc mundo aliqui babilonici, id est reprobi, a quorum peccatis est recedendum. Weiterführende Belege sind versammelt bei Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.458f.]. Vgl. auch seine Darstellung ebd. [S.216]: „The Church of Rome, valiant defender of the faith in the forth and fifth stages and sorrowful mother of unfaithfulness in the fifth and sixth stages, is still Christs adulterous wife whom he has not yet put away. The sacraments are still effective; the hierarchy is still divinely ordained, […]. All of this will remain as it is until God changes his will and the heavenly voice shouts forth: „Come out! Be separate!". […] Even if one is allowed to pray for the destruction of the whorish Babylon, one is still required to remain obedient […]." So erklärt sich wohl ganz ursprünglich die ablehnende Haltung gegenüber den spalterischen Tendenzen in Italien, die in Olivis Brief an Konrad von Offida belegt ist.

253 Vgl. nur Möhring: *Der Weltkaiser der Endzeit,* 2000 [S.240ff.], vor allem aber auch Lerner: *Frederick II., Alive, Aloft, and Allayed,* 1988.

254 Siehe Forni (online-Ed.): Wie Anm.223 [S.540f.].

255 Ebd. [S.541]: *Quid autem horum erit vel non erit, dispositioni divine censeo relinquendum.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Trotzdem verharrt er vorläufig bei dem Thema und fügt ergänzend hinzu, dass diese finsteren Prophezeiungen mit dem „Abfall" in 2 Thess 2,3 in Verbindung gebracht werden.[256] Besagte *quidam* meinen, so fährt seine Erörterung fort, dass zu dieser Zeit fast jeder dem Pseudopapst folgen und den wahren Papst verkennen wird. Der falsche Papst werde ein vom Glauben abgefallener Christ sein, dessen Sinnen und Trachten sich *contra regulam evangelicam* richtet, und der solche, die ihm hörig sind, zu Bischöfen macht, während er geeigneteren Würdenträgern ihre Ämter entzieht.[257] Diejenigen, die sich erlauben, Widerstand gegen ihn zu leisten, also *omnes qui regulam predictam ad purum et plene voluerint observare et defensare*, werden besonders unter ihm zu leiden haben, und schließlich: Die Öffnung des sechsten Siegels wird den geistlichen Zusammenbruch und die Verblendung nahezu der gesamten Kirche mit sich bringen.[258]

Es steht außer Frage, dass dieses Porträt des falschen endzeitlichen Papstes auf Bonifaz VIII. passt.[259] Wie Olivi persönlich dazu gestanden hat, erhellt aus seinen distanzierten Formulierungen allerdings nicht, wie in der Forschung zu Recht immer wieder betont wird. *Quidam opinantur* könnte durchaus eine Schutzbehauptung sein, aber das lässt sich nicht beweisen. Die wenigsten zusätzlichen Annahmen erfordert die Strategie, Olivi einfach beim Wort zu nehmen. Er machte sich zwar nicht die Mühe, diese Positionen ausdrücklich

256 Ebd.: *Addunt etiam predicti quod tunc in parte implebitur illud apostoli secunda ad Thessalonicenses II scilicet: „Nisi venerit discessio primum".* Vgl. dazu auch Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.392.] Vgl. 2 Thess 2,3f.: *Lasst euch durch niemand und auf keine Weise täuschen! Denn zuerst muss der Abfall von Gott kommen und der Mensch der Gesetzwidrigkeit erscheinen, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der sich über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, so sehr erhebt, dass er sich sogar in den Tempel Gottes setzt und sich als Gott ausgibt.*

257 Es liegt nahe, diesen Vorwurf auch auf die Ersetzung des franziskanischen Generalministers zu beziehen. Vgl. dazu Anm.219. Jedenfalls trifft es zu, dass Bonifaz viele Franziskaner in den Bischofsstand hob, das nahm schon Moorman: *A History of the Franciscan Order*, 1968 [S.296] einigermaßen erstaunt zur Kenntnis, als er von nicht weniger als 42 franziskanischen Bischöfen in neun Jahren sprach.

258 Siehe Forni (online-Ed.): Wie Anm.223 [S.541]: [...] *dicunt designari per terremotum in initio apertionis sexti sigilli tactum, quamvis etiam preter hoc designet spiritalem subversionem et excecationem fere totius ecclesie tunc fiendam.*

259 Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.74]: „one can see through this portrait of the pseudopope to the historical figure who stands behind it: Boniface VIII." Sowie ebd.: „Boniface, in Olivi's terms, is an apostate religious [...]; Boniface operates in a fashion contrary to the Rule of St. Francis; Boniface is famous for creating pliant bishops out of cooperative Franciscans; in so doing, Boniface is dispensing Friars from their vows of poverty in a heretical misuse of the plenitude of papal power, an act, as Olivi had previously argued, impossible to an inerrant pope; [...] and finally, Boniface persecutes those who want to keep the Franciscan Rule purely and fully."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

zu leugnen, was immerhin auf gewisse Sympathien schließen lässt, aber es ist nicht zu rechtfertigen, ihn darauf festzulegen. Ihn beim Wort zu nehmen bedeutet aber auch, das *quidam opinantur* ernst zu nehmen und anzuerkennen, dass die *Lectura in Apocalypsim*, also der Text, der rückblickend für diese Vorstellungen in einem wenn auch nicht schuldhaften Sinne doch maßgeblich ‚verantwortlich' gemacht wird, ebendiese bereits voraussetzt. In Olivis Umfeld waren diese Ansichten anscheinend verfügbar, wahrscheinlich waren sie sogar einigermaßen geläufig und populär, so dass Olivi es einerseits für geboten erachtete, darauf hinzuweisen, sich aber andererseits dazu entschließen konnte, diese Bezüge geradezu im Vorbeigehen zu mobilisieren, weil er davon ausging, dass die Verwendung von *quidam* keine brennenden Fragen aufwerfen würde.

Im Anschluss artikuliert der Text jedenfalls die skandalöse ‚Vorahnung' – auch hier im Kontext dessen, was *quidam* glauben und ohne Bonifaz namentlich zu nennen – der apokalyptische Pseudopapst werde in einer ungültigen Wahl ins Amt gehoben und er werde sich dogmatischer Fehlurteile bezüglich der evangelischen Armut und Vollkommenheit schuldig machen:

> dicunt enim quod tunc fere omnes discendunt ab oboedientia veri papae et sequentur illum pseudo-papam, qui quidem erit pseudo, quia haeretica modo errabit contra veritatem evangelicum paupertatis et perfectionis et quia forte ultra hic non erit canonice electus sed schismatice introductus.[260]

Damit ist klar definiert, an welchem Punkt sich der Bischof von Rom als der falsche Papst der Apokalypse erweist bzw. erweisen wird, nämlich dann, wenn sich zeigt, dass er die göttliche Offenbarung in Franziskus verkennt.[261] In der Rede von der *oboedientia veri papae* deutet sich die inzwischen schon vertraute Vorstellung an, dass der mittlerweile seit geraumer Zeit verstorbene Cölestin nach wie vor der rechtmäßige Papst sei.

In der Regel äußern sich Olivis drastische Urteile gegenüber der Kirche seiner Zeit in allgemeinen und abstrakten Formulierungen. Nur einmal wird der Text konkret in dem Sinne, dass er die Identifikation der *ecclesia carnalis* mit der Kirche des 13. Jahrhunderts in namentliche und zeitliche Festlegungen

260 Siehe Forni (online-Ed.): Wie Anm.223 [S.541]. Den Passus zitiert ebenfalls Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.392]. Das Zitat findet sich auch bei Hödl: *Die Lehre des Petrus Johannis Olivi*, 1958 [S.24f., mit Anm.74], hier nach Cod. Vat. lat. Borghes. 38, f.126^{r}.

261 Vgl. Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.74 & Zitat S.218]: „Olivi expected that a false pope would one day negate the very heart of the Franciscan gospel, and it may be that he already saw this false pope in the person of Boniface VIII."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

bezüglich des Übergangs von der fünften auf die sechste Periode der Kirchengeschichte und des gleichzeitigen Übertritts vom zweiten auf das dritte Weltzeitalter einbindet.[262] Das 12. Kapitel der *Lectura* spielt auf eine Reihe von Ereignissen zwischen dem Tod des Franziskus im Jahr 1226 und der Wahl Cölestins V. im Jahr 1294 an: Franziskus, der Engel des sechsten Siegels, wirft nach seinem Tod sein apokalyptisches Licht auf die Welt. Friedrich II. verfolgt die Kirche unter Innozenz IV., der diese auf dem Konzil von Lyon 1245 erfolgreich verteidigt.[263] Währenddessen verbreitet sich der franziskanische *ordo evangelicus* in der gesamten lateinischen Kirche und ist gelehrten Anfechtungen ausgesetzt, welche die radikale Armutsforderung und die dafür gefundene Formel des *usus pauper* als integralen Bestandteil des franziskanischen Gelübdes leugnen. Nikolaus III. und *Exiit qui seminat* werden als Felsen in dieser Brandung des Irrtums und des Verrats an der evangelischen Armut vorgestellt.[264] Dann folgen Verweise auf Friedrichs Nachkommenschaft und Peter von Aragon als Verfolger der Kirche, und in diesem Kontext artikuliert sich schließlich der einzige unmissverständliche Hinweis auf den aktuell regierenden Papst:

> In fine autem huius XLII generationis contigit novitas electionis Celestini pape et successoris eius et quorundam aliorum nunc ingravescentium.[265]

Olivi äußert sich also anerkennend über die namentlich genannten Päpste Innozenz IV. und Nikolaus III., während Cölestin V. *et successoris eius* nur im größeren Zusammenhang einer allgemeinen Verschlechterung der Verhältnisse erwähnt werden. Abgesehen von diesen Ausnahmen gilt die zuverlässige Regel, dass Olivi keine Personen der kirchlichen Hierarchie namentlich und in herausgehobener Weise für die Missstände in der zeitgenössischen Kirche verantwortlich macht.

Wie bereits deutlich wurde, war Olivi offenbar mit Argumenten und Beweisgründen vertraut, die ein bedenklich inniges Verhältnis zwischen Bonifaz und dem apokalyptischen Bösen in Betracht zogen. Ebenfalls wird er diese

---

262 Vgl. zum Zusammenhang Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.218ff.].

263 Die lobende Erwähnung Innozenz' IV. bezieht sich auf die Absetzung Friedrichs II. Siehe Alberto Forni: Wie Anm.223 [S.509]: *In ipsa etiam fuit Fredericus secundus cum suis complicibus persequens ecclesiam, propter quod et in ipsa ab imperio depositus fuit in concilio generali per Innocentium quartum facto Lugduni.*

264 Siehe Forni (online-Ed.): Wie Anm.223 [S.509]: *Insurrexerunt etiam alii non modici contra evangelicam paupertatem errores, contra quos est declaratio seu decretalis domini Nicholai* [*tertii*] *in eadem generatione edita.* Zur Verfügung *Exiit qui seminat,* die Olivis Standpunkt in der *usus pauper*-Kontroverse quasi autorisierte, und an deren Vorbereitung Olivi beteiligt gewesen war, vgl. oben, die Darstellung mit Anm.199.

265 Forni (online-Ed.): Wie Anm.223 [S.509].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

semantischen Angebote nicht nur zur Kenntnis genommen, sondern auch in seinem Geist bewegt haben. Mit einiger Wahrscheinlichkeit immerhin dürfte ihn also die Frage zumindest zeitweilig beschäftigt haben, ob Bonifaz VIII. der gefürchtete *hereticus papa* der Apokalypse sein könnte.[266] Die Klärung der Funktion dieses endzeitlichen Pseudopapstes und die Frage nach seiner eigentlichen Beziehung zum finalen Widersacher erfordert einen Blick auf Olivis Antichristtheologie mit ihrer prominenten Unterscheidung zwischen einem *Mystischen* und einem *Großen Antichrist*, über deren angemessene Deutung sich in der Forschung bisher kaum ein Konsens etablieren konnte, außer vielleicht der Erkenntnis, die David Burr formulierte: „Olivi's notion of the Antichrist seems *sui generis*."[267]

Der *semen fidei et electorum*, so Olivi, habe in der *regula evangelica* geborgen zu sein wie in Noahs Arche, um standzuhalten während der Sintflut im gegenwärtigen *sextus status ecclesie*, das heißt während der Bedrängnis durch den Antichrist, *tam mistici quam aperti*.[268] So wie nur wenige mit Noah gerettet

266 Vgl. dagegen die radikale Interpretation von Lewis: *Peter John Olivi,* 1975 [S.227]: „It is clear that Olivi „thinks of the Antichrist as a heretical pseudopope, although he hesitates – perhaps out of respect for the divinely ordained office of Petrine primacy […] – to name Boniface VIII by name." Dagegen wiederum Alberto Forni: Wie Anm.223 [S.510, Anm.901]: „[…] il riferimento all'elezione di Bonifacio VIII non autorizza minimamente ad affermare, contro ogni evidenza, che l'Olivi identificasse il Caetani con lo pseudopapa più volte menzionato nella Lectura Olivi riteneva peraltro canonica l'elezione di Bonifacio VIII, dopo la legittima rinuncia di Celestino V."

267 Vgl. nur Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom,* 1993 [S.133]. Zu den wenigen unkontroversen Ergebnissen gehört bisher die Erkenntnis, dass Olivi mit dieser Unterscheidung nicht direkt an Joachim von Fiore anschloss, bei dem die Wendungen *Antichristus magnus* und *maximus Antichristus* belegt sind. Dessen „two Antichrists", so Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom,* 1993 [S.133], are a completely different matter arising from a completely different problem." Für die Akzente, die Joachim von Fiore in dieser Richtung gesetzt hatte, vgl. auch das Protokoll von Anagni, bei Zahner: *Die Fülle des Heils*, 1999 [S.262]: *Notandum est* […] *quod ille Joachim ponit duos antichristos sollempnes* […] *quorum unus venturus est in fine secundi status* […] *alius autem* […] *in fine tertii status* […].

268 Siehe Forni (online-Ed.): Wie Anm.223 [S.316]: *Unde et congrue* (*sexta ecclesia*) *vocatur Philadelphia, id est salvans hereditatem, quia in regula evangelica, quasi in archa Noe, salvabitur semen fidei et electorum a diluvio Antichristi tam mistici quam aperti.* Neben *apertus* begegnet der zweite Antichrist auch unter der Zuschreibung *proprius*. Siehe dafür etwa Forni (online-Ed.): Wie Anm.223 [S.348]: *Nota quomodo hoc preclare competit sexto statui, cuius proprie est profiteri et servare evangelicam legem seu regulam non solum preceptorum sed etiam consiliorum Christi et cuius est Christi nomen constanter et perseveranter confiteri contra persecutiones gravissimas duplicis Antichristi, scilicet mistici et proprii, et cuius erit perfectissime convertere totum Israelem, cuius quiddam simile de isto subditur: „Ecce dabo tibi de sinagoga Sathane"* […]. Die Termini *mysticus* bzw. *misticus* und *magnus* oder *apertus* werden in der Regel – so auch schon in Raoul Mansellis Maßstab setzender Arbeit zu Olivis Apokalypsenkommentar – so interpretiert, dass sie die Unterscheidung

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

werden konnten, so werden auch dieser Gefahr am Ende nur ein paar Auserwählte trotzen.[269]

Die Gestalt des falschen endzeitlichen Papstes, auf die Olivis *Lectura* referiert, wird in der Literatur meistens als Verkörperung des *Mystischen Antichrist* vorgestellt, so argumentieren mit Raoul Manselli und David Burr zwei unangefochtene Autoritäten auf diesem Gebiet: Der *Antichristus mysticus* soll nach der Vorstellung der Apokalypse als Vorsteher der *ecclesia carnalis* seinen Sitz in Rom haben, und zwar am Ende des Übergangs von der fünften auf die sechste Periode der Kirchengeschichte.[270] Fortschreitender Verfall werde die Regierung der Kirche schließlich in die Hände dieses Pseudopapstes gelegt haben, der mit der Hilfe weltlicher Mächte die Verfechter evangelischer Armut und Demut quälenden Verfolgungen aussetzt. Babylon bzw. die fleischliche und in die Welt verstrickte Kirche werde dann von einer nicht-christlichen Macht besiegt, die dem Christentum damit ungewollt einen Gnadendienst erweist. An diesem Punkt endet die Verfolgung durch den *Mystischen Antichrist*, und unmittelbar anschließend tritt der *Große Antichrist* auf den Plan.[271]

Auch Warren Lewis versteht den *Mystischen* als einen Vorläufer des *Großen* Antrichrist, und seiner Ansicht nach sind beide vom selben Geist, nur dass

---

zwischen einem *Mystischen* (*Verborgenen*) und einem *Großen* (*Offenen*) Antichrist abbilden. Der von Vazquez: *Anticristo „ mixto "*, 1988. dagegen vorgebrachte Einwand verdient zumindest Erwähnung, auch wenn er sich in der Forschung nicht durchsetzen konnte: Bei der später auftauchenden Form *mistus* oder *mixtus* müsse es sich nicht, wie üblicherweise angenommen, um eine Korruption handeln, sondern es könnte mit *gemischt* auch der ursprüngliche Sinn erfasst sein, da *misticus* (eben nicht: *mysticus*) in Abwandlung von *mistus* damals gebräuchlich war. Vgl. McGinn: *Antichrist*, 2000 [S.160 & S.326, Anm.50] äußerte zwar vorsichtige Zustimmung, blieb aber dennoch bei der üblichen Interpretation.

269 Alberto Forni: Wie Anm.223 [S.350]: *Quia vero soli pauci electi tunc servabuntur, sicut solus Noe cum paucis servatus est in archa*, ideo *congrue significatur per angelum Philadelphie, que interpretatur salvans hereditatem, quia in illis electis salvabitur tunc hereditas et semen fidei in universum orbem iterum seminande.*

270 Vgl. Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom,* 1993 [S.133]: „[…] we will not stray far from the truth if we say that Olivi sees the mystical Antichrist as a pseudopope who will place himself, in opposition to the true pope, at the head of the wicked and ally himself with political forces favorable of the carnal church." Sowie Manselli: *La „Lectura super Apocalipsim",* 1955 [224ff. & 255f.]. Daran anschließend auch Lee/Reeves: *The School of Joachim of Fiore*, 1989 [S.24], die dazu auch die ältere Forschung heranziehen.

271 Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.77]: „Another king/pseudopope combination will join in a persecution aimed more explicitely at Christianity itself. Here, too, Olivi seems to anticipate an important role for Islam. Finally, with Christ's aid, this second persecution will end and the seventh period begin." Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.77]: Der *Große Antichrist* würde dann um die Mitte des 14. Jahrhunderts besiegt und damit der dritte Status eingeleitet werden. „It will last until around the year 2000, when earthly history will culminate in the final judgement."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

„one remains more a demonic ideal […] whereas the other is a concrete being in time and space."[272] In dieser Deutung liegt die Verfolgung durch den Mystischen Antichrist aus Olivis Perspektive schon in der Vergangenheit: „The sixth stage began during the activity of the Mystical Antichrist; the Great Antichrist will become apparent and revealed during the sixth stage."[273] Dieser Antichrist sei der *dominus terre*, der am Ende der sechsten Periode die gesamte Welt regiert und dem die beiden Zeugen in Offb 11,7 zum Opfer fallen: *Wenn sie ihren Auftrag* […] *erfüllt haben, wird sie das Tier, das aus dem Abgrund heraufsteigt, bekämpfen, besiegen und töten.*[274]

Die hauptsächlichen Unstimmigkeiten zwischen den beiden genannten Deutungslinien resultieren aus der Unsicherheit darüber, wann genau Olivis Apokalypsenkommentar von welchem Antichrist spricht. So nehmen zum Beispiel beide Interpretationsangebote Notiz davon, dass sich in dem Text gewisse Vorbehalte gegenüber den zeitgenössischen Spekulationen bezüglich eines wiederkehrenden Friedrich II. äußern, aber während etwa Manselli die betreffende Passage auf den mystischen Antichrist bezog, vertrat Lewis die Ansicht, hier sei die Rede vom großen Antichrist.[275] Burr, dem dieses Problem bewusst war, kritisierte, dass die Forschung größtenteils Manselli folge, ohne sich mit Lewis auseinanderzusetzen.[276] Das ist deshalb bedauerlich, weil

272 Lewis: *Peter John Olivi,* 1975 [S.225]. Sowie [S.227]: „The coming of the Mystical Antichrist is the apostacy from the true religious life and the ascendency of false prophets […] and false christs who cause men to adore the cupidity and carnality and the earthly glory of the christian Beast. The Great Antichrist is, then, a visible king-false pope-image of the beast who does publicly and visibly what the Mystical Antichrist has accomplished spiritually."

273 Lewis: *Peter John Olivi,* 1975 [S.224].

274 Offb. 11, 3–7: *Und ich will meinen zwei Zeugen auftragen, im Bußgewand aufzutreten und prophetisch zu reden, zwölfhundertsechzig Tage lang. Sie sind die zwei Ölbäume und die zwei Leuchter, die vor dem Herrn der Erde stehen.* […] *Wenn sie ihren Auftrag als Zeugen erfüllt haben, wird sie das Tier, das aus dem Abgrund heraufsteigt, bekämpfen, besiegen und töten.* Siehe dazu Olivis Kommentar, Forni (online-Ed.): Wie Anm.223 [S.489]: *Potius autem* [*a*]*scribitur hic occisio sanctorum bestie ascendenti de abisso quam bestie ascendenti de terra, de qua infra XIII° scribitur* (*Ap 13, 11–18*)*, quia per illam intelligitur pseudopapa cum suis pseudoprophetis, que non ita immediate exercebit corporales interfectiones hominum sicut bestia secularium laicorum et regum et militum.*

275 Siehe das betreffende Zitat unter Anm.254. Vgl. die Deutung bei Lewis: *Peter John Olivi,* 1975 [S.227]: „It is clear that Olivi „thinks" of the Antichrist as a heretical pseudopope, although he hesitates – perhaps out of respect for the divinely ordained office of Petrine primacy […] – to name Boniface VIII by name.", und demgegenüber Manselli: *La „Lectura super Apocalipsim",* 1955 [S.225].

276 Vgl. Burr: *Olivi's Peaceable Kingdom,* 1993 [S.134]. Vgl. als Beispiel nur Lee/Reeves: *The School of Joachim of Fiore.* In: Lee/Reeves/Silano [Hrsg.]: *Western Mediterranean prophecy*, 1989 [S.24f.]. Ähnlich auch McGinn: *Antichrist,* 2000 [S.160f.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

gerade Lewis bisher die ausführlichste textnahe Erörterung der Frage vorgelegt hat, gegen die bis zum Vorliegen einer modernen Edition des Werkes kaum fundierte Einsprüche geltend gemacht werden können. Diese komplexe Problematik wird hier keiner Klärung zugeführt werden können. Vielmehr gilt es, eine wesentliche Gemeinsamkeit beider Deutungen hervorzuheben: Obwohl sich Manselli diesbezüglich vorsichtiger äußerte, verstehen letztlich sowohl er als auch Lewis den Text so, dass in der Rolle mindestens eines der beiden Antichristen sehr wahrscheinlich eine Papstgestalt auftreten wird.[277] Und: Olivis apokalyptischer Zeitplan sah dessen Erscheinen bzw. dessen Enthüllung und die Eskalation seiner Niederträchtigkeit für die nächste Zukunft vor. Auch in dieser Frage widersprechen sich die beiden Interpretationsansätze nicht.[278]

Um sich Olivis Vorstellungen von der Hierarchie des apokalyptischen Bösen zu nähern, bietet sich abschließend ein kurzer Blick auf seine Erörterungen zum 13. Kapitel der Apokalypse an, der ‚klassischen' diesbezüglichen Vorlage.[279] Das Tier aus dem Meer (Offb 13,1ff.) ist demnach das heidnische Rom. Das Tier aus der Erde (Offb 13,11ff.) verkörpert, und dafür beruft sich Olivis Text in erster Linie auf Joachim von Fiore *et quidam alii doctores magni*, das aktuelle, das pseudochristliche Rom, mit dem der *pseudopapa* und sein Gefolge von falschen Propheten assoziiert werden.[280] In den Ausführungen zu diesem Tier

277 So auch schon Reeves: *The Influence of Prophecy,* (1969)1993 [S.199]: „Olivi certainly looked for a mystic Antichrist, a false pope, as well as an open one, a mighty king, and the new age was to be ushered in by cataclysmic events." Zu Mansellis Argumentation vgl. dessen *L'Anticristo mistico,* 1977 [bes. S.10], sowie bereits Ders.: *La terza età*, 1970 [S.72–77]. Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.77] hat, inspiriert durch Lewis: *Peter John Olivi,* 1975 [u.a. S.231] eine erweiterte Deutung erwogen, der zufolge für den *Mystischen Antichrist* auch der falsche Papst im Bündnis mit einer weltlichen Macht in Frage kommt. Olivi sei in diesem Punkt nicht um besondere Klarheit bemüht gewesen, aber in beiden Fällen wäre der *terminus technicus* für die Person des Papstes reserviert: Olivi sei „inclined to believe that in both cases the label should be applied to the pseudopope, not the king."

278 Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.77].

279 Lewis: *Peter John Olivi,* 1975 [S.225] spricht hier treffend vom „apocalyptic catalogue of evil". Vgl. zum Ganzen Olivis vollständige Auslegung von Offb 13, und zwar Forni (online-Ed.): Wie Anm.223 [S.524–41].

280 Für das Zitat siehe Forni (online-Ed.): Wie Anm.223 [S.533]: *Estimat autem Ioachim, et quidam alii doctores, magni, quod caput huius secunde bestie erit pseudopapa* [...]. Allerdings legt sich der Text hier durchaus nicht exklusiv fest, denn Olivi erwägt hier auch die Möglichkeit, dass es sich um einen König handeln könnte bzw. um eine Kombination *simul utrumque:* Siehe Forni (online-Ed.): Wie Anm.223 [S.533]: *Michi autem non est cure magne an ille, qui proprie erit Antichristus et qui adorabitur ut Deus et qui dicet se messiam Iudeorum, sit rex vel pseudopapa vel simul utrumque. Sufficit enim michi scire quod erit fallax et Christo contrarius.* Jedenfalls, so heißt es weiter, [...], *ipse erit apostata a statu christianitatis* [...].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

klingen erneut eindeutig Charakteristika des *päpstlichen* Amtsverständnisses an, so etwa bezüglich der *zwei Hörner wie die eines Lammes* (Offb 13,11):

> […] similitudo duplicis auctoritatis et potestatis Christi, scilicet spiritualis, que est quasi dextrum cornu, et temporalis seu super temporalia, que est quasi sinistrum cornu.[281]

Bereits in einem früheren Zusammenhang – nämlich im Rahmen der Auslegung von Offb 9,14 – hatte sich Olivi zudem bereits mit der konkreten Überlegung getragen, den *Abfall* in 2 Thess 2, 3 als *Abfall* des Papstes vom *status evangelicus* zu interpretieren.[282]

Wie bereits deutlich wurde, liefert das Werk nicht genügend Anhaltspunkte dafür, dass Olivi bereits Bonifaz VIII. ausdrücklich in diesem Licht sah. Sein apokalyptisches Szenario war für diese Möglichkeit aber prinzipiell offen. Das konzedierte auch der ‚vermittelnde' Burr ausdrücklich. Er hielt trotzdem dafür, den damals amtierenden Papst nicht in Olivis argumentative Schusslinie hineinzuprojizieren.[283] Die gegenteilige Ansicht vertrat Ludwig Hödl, der Olivi im gleichen Zuge den geradezu zynischen Vorwurf machte, bei der Abfassung des Apokalypsenkommentars, seines letzten Werkes, habe er „im Banne von sehr unkritischen theologischen und äußerst fragwürdigen historischen, d.h. geschichtstheologischen Voraussetzungen" gestanden, „die ihm die Freiheit des Denkens raubten."[284] In seinem blinden Eifer für das Ideal der evangelischen Vollkommenheit habe er sich zu seiner vernichtenden Kritik an der Kirche und dem Papsttum hinreißen lassen.[285] Weil Bonifaz VIII. das Ideal der evangelischen Vollkommenheit anzurühren wagte, habe Olivi die Konsequenz gezogen, ihm die Nachfolge Petri abzusprechen und in ihm das apokalyptische Tier

281 Forni (online-Ed.): Wie Anm.223 [S.534].

282 Forni (online-Ed.): Wie Anm.223 [S.465]: *Item prout hec possunt referri ad tertium initium sexti status, designatur per hec aut discessio fere omnium ab obedientia summi pontificis, de qua dicit Apostolus II ad Thessalonicenses II: „nisi venerit discessio primum" et cetera, aut cessatio favoris eius ad statum evangelicum per quem eius emuli sunt usque nunc impediti in ipsum irruere iuxta votum.* Vgl. dazu auch Lewis: *Peter John Olivi,* 1975 [S.228]: „The pope himself […] is thus falling away according to the Pauline prophecy."

283 Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.77], vgl. auch bereits Ders.: *Olivi's Peaceable Kingdom,* 1993.

284 Hödl: *Die Lehre des Petrus Johannis Olivi*, 1958 [S.5].

285 Hödl: *Die Lehre des Petrus Johannis Olivi*, 1958 [S.22]. Hinzu kommt bei Olivi eine vernichtende Kritik am Aristotelianismus, die übrigens auch mit apokalyptischen Kategorien operiert. Vgl. Lee/Reeves: *The School of Joachim of Fiore,* [S.18f.], sowie vor allem Burr: *The Apocalyptic Elements in Olivi's Critique of Aristotle.* In: *Church History* 40, 1971. S.15–29.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

zu sehen, das große Macht besitzt und dem göttliche Verehrung zuteil wird.[286] Der Kontext, in dem Olivi diese Ansichten formuliert, lässt jedoch, wie bereits gezeigt wurde, nicht zwingend darauf schließen, dass er sie auch geteilt und vertreten hat, denn der Text gibt in der betreffenden Passage nur die Meinung anderer wieder.[287]

Gleichwohl ist nicht zu leugnen, dass seine *Lectura super Apocalypsim* deutlich zu verstehen gibt, dass sich der gegenwärtig amtierende Papst der schlimmsten Häresie schuldig mache, indem er der Wiederherstellung des Evangeliums in Franziskus und seinem Orden entgegensteuere. Vielleicht war der Autor dieses Textes selbst noch unentschlossen, wie das konkrete Verhältnis Bonifaz' VIII. zu den finalen Inkarnationen des Bösen letztlich zu denken sei.[288] Klar ist, dass er der folgenden Generation zumindest genügend entsprechende Anknüpfungspunkte hinterließ. Wie bereits im Fall Joachims von Fiore entfaltete auch Olivis Werk erst nach seinem Tod seine außerordentlichen kirchenkritischen Potentiale. Zu den Bekenntnissen, die diesen Gelehrten mittelbar so ‚gefährlich' machen sollten, gehörte auch seine unbestechliche Haltung in der Frage nach den Grenzen der Gehorsamsforderung. Obwohl Olivi einerseits als Vordenker der päpstlichen Unfehlbarkeit gehandelt wird, weil er entsprechende Argumente entwickelte, um Cölestins V. Rücktritt zu verteidigen, hatte die Macht des Papstes nach seiner Überzeugung auch einen entscheidenden blinden Fleck, und zwar an dem Punkt, an dem es um die evangelischen Gelübde ging.[289] In seinen *Quaestiones de perfectione evangelica* leugnete er energisch,

286 Hödl: *Die Lehre des Petrus Johannis Olivi*, 1958 [S.25, mit Anm.75].

287 *Addunt etiam predicti,* […] *dicunt enim.* Siehe erneut die Zitate in Anm.256 & 260. Diesen Einwand formulierte bereits Manselli: *L'Anticristo mistico,* 1977 [S.10].

288 Dafür optierte letztlich Lewis: *Peter John Olivi,* 1975 [S.229]: „ […] it only remains to be seen […] whether his Holiness will repent and be converted to the way of Christ and Francis or will, after all, prove to be the „pseudopapa" and the „imago bestie" and therewith, the „antichristus magnus".[…] The question as to how Boniface will choose is still open, for the man is still alive."

289 Vgl. das ‚Standardwerk' zum Thema Unfehlbarkeit Tierney: *Origins*, 1972, in dem die Entwicklung des Theorems zurückverfolgt wird, mit der spannenden Pointe, dass der Gedanke erst spät aufkam, und zwar unter Theologen, die ihre Rechtgläubigkeit in Frage gestellt sahen. Olivi habe diese Vorstellung entwickelt, um zurückliegende päpstliche Verfügungen wie zum Beispiel *Exiit qui seminat* gegen spätere Revisionen abzusichern. Vgl. Tierney: *Origins of Papal Infallibility,* 1972 [S.93ff., hier bes. S.128]. Tierney löste damit eine ausgedehnte Forschungsdebatte über Olivis Bedeutung als vermeintlichem Urheber des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit aus. Entschlossene Einwände dagegen formulierte etwa Stickler: *Papal Infallibility*, 1974, der darauf bestand, Olivis Haltung in diesen Fragen sei konsequent in der kanonistischen Tradition verankert gewesen. Vgl. dagegen erneut Tierney: *John Peter Olivi and Papal Inerrancy*, 1985. Dagegen betonte z.B. Bartoli: *Olivi et le pouvoir du pape*, 1999 [S.180], Olivi habe in diesem Zusammenhang nicht

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

dass der Papst von diesen dispensieren könne. In dem skandalösen Falle, dass er es dennoch täte, würde er nicht als *vicarius Christi* sondern als Teufelsdiener agieren und der Gehorsam wäre ihm umgehend aufzukündigen.[290] Einem solchen Szenario widmete Olivi bemerkenswert viel Aufmerksamkeit, und zwar wohl deshalb, weil er damit zumindest längerfristig gesehen fest rechnete: Es war in seiner apokalyptischen ‚Agenda' definitiv vorgesehen. Eine hochgradig explosive Mischung erzeugte er außerdem, indem er die Festlegung auf den *usus pauper* als integralen Bestandteil des Gelübdes auslegte, was jeden Franziskaner potentiell mit einer folgenschweren Gewissensentscheidung konfrontierte, schließlich ließ sich daraus unter Umständen ganz rational eine Pflicht zum Ungehorsam ableiten.

Diese subversiven Aspekte seines Denkens entgingen der Zensur und erregten, soweit sich das belegen lässt, Zeit seines Lebens keinen direkten Anstoß. Das sollte sich bekanntlich erst nach seinem Tod ändern. Die späteren Spiritualen und Beguinen kannten den Ausgang dieser Geschichte, sie *wussten*, dass Bonifaz VIII. und später Johannes XXII. ihren Widerstand gegen die heilsbringende franziskanische Botschaft durchgehalten hatten und nicht aufgeben würden. Für diesen Fall hatte die apokalyptische Erwählungsideologie

---

Unfehlbarkeit, sondern *inerrabilitas* reklamiert, was nicht das Gleiche sei. Vgl. für eine ausführliche Zusammenfassung der betreffenden Forschungsdebatte Ders.: *Pietro di Giovanni Olivi nella recente storiografia*, 1994.

290 Siehe dazu etwa Maccarrone, M.: *Una questione inedita dell'Olivi sull'infallibilità del papa.* In: *Rivista di storia della chiesa in Italia* 3, 1949. S.309–43 [Zitat S.342]: [...] *hec enim impossibilitas* [*errandi*] *potest inesse aliquibus per se aut per alterum et potest inesse simpliciter aut solum quoad quid, utpote si dicatur quod sedes romana existens sedes vera non potest errare, aut quod papa existens verus papa et verum capud ecclesie non potest errare; et talis impossibilitas est secundum quid, et de hac clarum est quod nec papa nec sedes romana potest in fide pertinaciter errare, saltem errore communi seu magistrali. Cum enim ecclesia generalis errare non possit et sic per consequens nec capite erroneo seu falso veraciter coniungi et inniti possit.* [...] *Et ideo secundum iura nullus hereticus publicus* [...] *habet potestatem benedicendi et maledicendi in ecclesia, quia omnis fidelis maior est eo.* Vgl. dazu auch schon Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.64]: Wenn der Papst von den evangelischen Gelübden dispensieren würde, „[...] he would not act as the vicar of Christ but as the noonday devil, and he should by no means be obeyed but rather resisted with all one's powers as Lucifer and the noonday devil." Vgl. dazu ebenfalls noch Burr/Flood: *Peter Olivi: On Poverty and Revenue*, 1980 [S.58]. Zum Hintergrund außerdem Bartoli: *Olivi et le pouvoir du pape,* 1999 [bes. S.181–188]. Olivi war nicht der Einzige, der die päpstliche Macht theoretisch begrenzte, sobald es um den Dispens von evangelischen Gelübden ging. Das Problem wurde im 13. Jahrhundert auch von anderen diskutiert – mit den unterschiedlichsten Lösungen. Das Gelübde, das in dieser akademischen Diskussion vor allem thematisch war, war das Gelübde der Keuschheit, nicht das der Armut. Aber natürlich waren die zugrundeliegende Frage und die damit zusammenhängenden Konsequenzen dieselben. Vgl. nur Burr: *Olivi and Franciscan Poverty*, 1989 [S.167f.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

erfolgreich vorgesorgt, indem sie ihre Anhänger dringend der *neuen* Braut Christi anempfahl. Damals griff dann auch Ubertino da Casale zur Feder und zog die noch offen gebliebenen radikalen Schlussfolgerungen, indem er zwei zeitgenössische Päpste als Verkörperungen und Bestandteile des *Antichristus mysticus* anklagte.[291]

Olivi erwies sich auch und vor allem *nach* seinem Tod als charismatische Identifikationsfigur für die spirituale Bewegung innerhalb sowie außerhalb des Ordens. Diese ‚Spiritualen' reagierten auf zeittypische Krisenempfindungen und Krisenerfahrungen, indem sie Deutungsangebote mobilisierten, die aus moderner religionswissenschaftlicher Sicht gewiss als ‚fundamentalistisch' bezeichnet werden können.[292] Sie fanden zu einer Form des Weltbezugs, die sich besonders stark auf den Erwählungsgedanken und einen regelrechten soteriologischen Exklusivismus berief, und ihr Selbstverständnis als prophetische Phalanx gegen den Antichrist beförderte eine dualistische Grenzziehung gegenüber der vermeintlichen *ecclesia carnalis*. Seit Joachim von Fiore war der päpstliche Antichrist im Bereich des Denkmöglichen und Sagbaren. In Olivis Auslegung der Offenbarung, die sich dafür ausdrücklich auf Joachim *et quidam alii doctores magni* berief, wurde dieses Feindbild, das dem religiösen Sentiment der Zeitgenossen unter Bonifaz VIII. offenbar ausgezeichnet entgegenkam, dann schon mit großer Selbstverständlichkeit als essentieller Bestandteil der apokalyptischen Krise gehandelt. Zwei Jahrzehnte später, als Johannes XXII.

291 Siehe unten, Kapitel 5.5.

292 Hier in Anlehnung an die Definition bei Grünschloß, Andreas: *Was heißt Fundamentalismus? – Zur Eingrenzung des Phänomens aus religionswissenschaftlicher Sicht.* Hier in der Online-Publikation unter http://wwwuser.gwdg.de/~agruens/fund/fund.html (letzter Zugriff am 05.03.2017): Fundamentalismus sei eine „kollektive religiöse Reaktion auf bestimmte, als ‚bedrohlich' empfundene Auswirkungen der Moderne, die für millenaristische Zeitdeutungen empfänglich ist, die selektiv auf ‚fundamentale Traditionselemente rekurriert, deren unfehlbare Geltung exklusiv eingefordert wird und ‚traditionalistische' Verhaltensweisen begründen soll, wobei der Erwählungsgedanke zu einer manichäischen (dualistischen) Grenzziehung zur Außenwelt führt und die Autorität charismatischer Führerpersonen dominiert." Eine überarbeitete Fassung dieses Referats wurde publiziert in Tim Unger [Hrsg.]: *Fundamentalismus und Toleranz.* Hannover 2009. S.163–195. Die Frage, ob ein solcher, auf neuzeitliche Phänomene zugeschnittener Definitionsversuch auch auf bestimmte Erscheinungsformen mittelalterlicher Religiosität wie etwa die franziskanische ‚Spiritualität' anwendbar ist, stellte sich bereits Berg: *Spiritualismus und Fundamentalismus*, 2006. Seine Antwort auf die Frage fällt letztlich negativ aus, jedoch vermag die Begründung nicht recht zu überzeugen: „Trotz der Vielzahl an Einzelgesichtspunkten, die die Existenz eines spiritualistischen Fundamentalismus nahelegen würden, besteht dennoch ein gravierender Hinderungsgrund, Spiritualen als Fundamentalisten zu bezeichnen: Sie rekurrierten auf ein *fundamentum,* das bei ihrem Ordensgründer gar nicht existierte: auf die eschatologische Bedeutung Franziskus' und seines Ordens."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Olivis Jünger verfolgte und schließlich sogar die Lehre von der vollkommenen Armut Christi und seiner Apostel verurteilte, sollte es einigermaßen schwierig werden, Olivi *nicht* im Nachhinein bestätigt zu sehen.[293]

Unbenommen seiner Reputation als scharfsinniger Scholastiker und Philosoph ist Olivi als Theologe nach wie vor „somewhat of an enigma" (Lee/Reeves).[294] Wie bei Joachim von Fiore steht auch bei ihm stets die Frage nach seiner Rechtgläubigkeit im Raum, und die Antwort hängt – auch das kennt man bereits von Joachim von Fiore – nicht unwesentlich vom konfessionellen und kulturellen Standpunkt der jeweiligen Autoren ab. Erschwerend kommt noch hinzu, dass die Frage nach dem Umfang der Abhängigkeit Olivis von Joachim das Denken Olivis vielfach selbst in den Schatten gestellt hat.[295] Joachims Einfluss zeigt sich vor allem in der unbedingten Entschlossenheit, den Franziskanerorden, die Kirche und den eigenen Standpunkt im dualistischen Schema der Apokalypse zu verorten. Mit der Öffnung des sechsten Siegels fühlten sich die ‚spiritualen' (als die ‚wahren') Franziskaner und ihre Sympathisanten berufen, eine prophetische Verteidigungslinie gegen den Antichrist aufzubieten und das Martyrium für ihre Überzeugungen in Kauf zu nehmen. Ihre apokalyptische Aufladung machte aus der *usus-pauper* Kontroverse eine sich selbst erfüllende Prophezeiung, deren Dynamik durch die Verurteilung von Olivis Apokalypsenkommentar im 14. Jahrhundert nur noch verstärkt wurde. Jede Sanktion beflügelte die Rechtfertigung zum Widerstand, weil sich das kirchliche ‚Establishment' damit als Handlanger des Antichrist entlarvte.

Olivi starb am 14. März 1298. Damit musste er den ordensinternen Konflikt um die theologische Integrität seiner Ansichten nicht mehr miterleben. Schon 1299 verurteilte das franziskanische Generalkapitel unter Johann von

293 Vgl. etwa McGinn: *Antichrist,* 2000 [S.160 & f.]: „In predicting that the Antichristus mysticus „will heretically err against the truth of evangelical poverty and perfection", he was a better prophet than he knew." […] „Given the effect of his ideas, we might say that Olivi was one of the few revolutionary ideologists of the time, though this was scarcely his intention. Like so many late medieval apocalypticists, he was really an ecclesiastical and clerical reformer, but one who had lost hope in attaining true reform without imminent apocalyptic change."

294 Lee/Reeves: *The School of Joachim of Fiore.* In: Lee/Reeves/Silano [Hrsg.]: *Western Mediterranean prophecy*, 1989 [S.18].

295 Manselli: *La „Lectura super Apocalipsim",* 1955 hatte sich bemüht, Joachims Einfluss auf Olivi zu relativieren. Dagegen meinten Lee/Reeves: *The School of Joachim of Fiore.* In: Lee/Reeves/Silano [Hrsg.]: *Western Mediterranean prophecy*, 1989 [S.19]: […] his apocalyptic theory, as embodied in the Postilla in Apocalypsim, is fundamentally and overtly Joachimist." Sowie erneut Reeves: *A Sixty-Year Pilgrimage*, 1992 [S.21] die monierte, Manselli habe den Einfluss Joachims von Fiore (bzw. vielmehr des Joachimismus) auf Olivi unterschätzt: „[…] for emotionally he was captured by the expectation of the final age and the conflict with the […] Antichrist which must precede it."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Murrovalle – dem Generalminister von Bonifaz' ‚Gnaden' – Olivis Lehren und verfügte die Verbrennung seiner Schriften sowie die Exkommunikation seiner unbelehrbaren Schüler. Die Quellen sprechen schon für diese Zeit von der gezielten Anordnung, die *Sekte* des Bruders Petrus Johannis auszulöschen.[296] Um Olivis Grab in Narbonne hatte sich offenbar ein regelrechter Heiligenkult etabliert, der auch die religiösen Laien inspirierte, und der sich unter den bald einsetzenden Verfolgungen sogar noch intensivieren sollte.[297]

Es gibt nur einen einzigen vagen Hinweis aus Olivis eigener Feder, der dafür in Anschlag gebracht werden kann, dass er sich selbst als charismatische religiöse Führungspersönlichkeit wahrnahm bzw. dass er von anderen als solche wahrgenommen wurde. Im Mai 1295 hatte Olivi in einem Brief an die Söhne Karls II. von Neapel die Befürchtung geäußert, ihr königlicher Vater könne unterstellen, er habe vor, sie zu ‚beguinisieren': [...] *quod enim dominus pater vester timuerat vos inbeguiniri* [...].[298] Die Bezeichnung *beguini* (inkl. Varianten) war durchaus schon etabliert als Bezeichnung für die Laienbrüder und –

296 So bei Raymund de Fronsac: *Sol ortus*, siehe Ehrle: *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, 1887 [S.14f.]. Vgl. auch die Darstellung bei Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.88], die sich zusätzlich beruft auf Amorós: *Series condemnationum et processuum*, 1931 [S.504f.]. Visitatoren wurden in Olivis Provinz ausgeschickt und eine lange Liste von Irrtümern und Sanktionen erstellt. Dazu erneut Raymund de Fronsac: *Sol ortus* [S.17]. Auch Bonifaz VIII. nahm sich der Sache an: Er unterstützte nicht nur die ordensinternen Bemühungen, sondern beauftragte Giles von Rom auch mit der Erarbeitung einer Gegendarstellung bzw. Widerlegung der Apokalypsenpostille. Die Spuren dieses Projekts verlieren sich leider alsbald. Vgl. dazu Amorós, Leo: *Aegidii Romani Impugnatio doctrinae Petri Ioannis Olivi an. 1312, nunc primum in lucem edita* (*Disseritur de mente Concilii Viennensis in causa P. I. Olivi*). In: *Archivum franciscanum historicum* 27, 1934. S.399–451 [S.403]. Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.89] fasst das Ergebnis dieser Bemühungen zusammen: „The resultant persecution gained enough momentum to survive Boniface's death in 1303 and John's resignation in 1304. „Olivi's sect" was in for a long spell of trouble."

297 Einführend dazu etwa Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.91]: Später, nachdem die Inquisition auf sie aufmerksam geworden war, wurde über diese ‚Beguinen' einiges geschrieben, aber von der Laienreligiosität im Languedoc um 1300 könne man sich Burr zufolge kaum ein Bild machen, speziell hinsichtlich der Rolle der Olivi-Verehrung. Umfassender dazu Biget: *Culte et rayonnement de Pierre Déjean-Olieu*, 1999.

298 Das Schreiben edierte Ehrle: *Petrus Johannis Olivi,* 1887 [S.534–40, hier S. S.539]. In italienischer Übersetzung bei Vian: *Pietro di Giovanni Olivi. Scritti scelti*, 1989 [210–17]. Vgl. auch die englische Übersetzung bei McGinn: *Apocalyptic Spirituality,* 1979 [S.173–181]. Karl II. von Anjou/Neapel hatte drei seiner Söhne als Geiseln zur Verfügung gestellt, um aus katalonischer Haft entlassen zu werden. Die Prinzen waren von Franziskanern großgezogen worden, dadurch müssen sie Olivi gekannt haben. Sie hatten sich an ihn gewendet mit der Bitte, er möge sie in der Gefangenschaft aufsuchen und trösten. Olivis Antwort macht deutlich: Er würde ihrem Anliegen gern nachkommen, kann dies aber aus verschiedenen Gründen nicht leisten: Darunter seine Bedenken, der königliche Vater könne befürchten, er könne sie *inbeguiniri.* Das Schreiben ist übrigens auch deshalb interessant, so Lewis:

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

schwestern des Dritten Ordens der Franziskaner im Languedoc, aber Olivis spezieller Neologismus *inbeguiniri* könnte auf die Indoktrination mit streitbaren Vorstellungen hinsichtlich der franziskanischen Armut und deren problematischen apokalyptischen Bezügen und Ableitungen zielen.[299]

Was jemandem zum Mitglied dieser dubiosen Sekte des Bruders Petrus Johannis qualifiziert haben könnte, lässt sich nur indirekt schließen aus einem dünnen Hinweis auf die Abschwörungsformel, die den Brüdern in Olivis Ordensprovinz damals präsentiert wurde.[300] Zu den erforderlichen Konzessionen gehörte auf jeden Fall das Eingeständnis, *usus pauper* sei *kein* integraler Bestandteil des franziskanischen Armutsgelübdes sowie die verbindliche Distanzierung von der Verehrung unkanonisierter ‚Heiliger', was in diesem Fall zweifelsohne die Person Olivis meinte.[301] Im Zusammenhang mit diesen Repressionen bekamen Olivis Anhänger übrigens ihre ersten Märtyrer: Sowohl Angelo Clareno als auch Ubertino da Casale erzählten später exemplarisch die Geschichte eines gewissen *frater Pontius Bautugati*, der sich geweigert hatte, Olivis Schriften auszuhändigen, obwohl er solche nicht einmal besaß. Fortan fristete er sein Dasein im Gefängnis und starb dort wohl mit einem selbstgefälligen Lächeln auf den Lippen.[302]

Im Oktober 1299 zeigte sich eine Kirchensynode in Béziers unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Narbonne bemüht, die Umtriebe der so genannten ‚Beguinen' zu unterbinden – religiöser Laien, die sich mit den Idealen der ‚spiritualen' Franziskaner identifizierten.[303] Einige Gelehrte, so wurde hier festgestellt, hätten zu *Beguini, seu Beguinae vulgariter appelati* gepredigt, das

Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000, 1975 [S.65], weil hier „his developing eschatological viewpoint receives the most detailed expression to that date."

299 Vgl. dazu nur Burnham: *Just talking about God*, 2007 [S.251]. Sowie Dies.: *So Great a Light*, 2008 [S.33f.]. Außerdem Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.74].

300 Die Darstellung folgt hier zunächst Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.89 & f.]. Die zentrale Quelle ist erneut Raymund de Fronsac: *Sol ortus* [S.17].

301 Hinzu kam ein Bekenntnis bezüglich der Seitenwunde Christi: Olivi hatte anscheinend die unorthodoxe Ansicht vertreten, die Wunde sei Christus *vor* seinem Tod beigebracht worden. Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.90] erläutert, Olivi habe mit dieser Ansicht zu Lebzeiten keine Aufmerksamkeit bei seinen Gegnern erregt, die Angelegenheit interessierte diese erst im Zusammenhang mit dem Konzil von Vienne genauer, aber „[…] if Olivi's enemies had not noticed, his admirers had."

302 Siehe Ubertino da Casale: *Sanctitati apostolicae* (1311). Ed. F. Ehrle. In: ALKG 2, 1886. S.374–416 [S.384–87]. Ausführlicher noch Angelo Clareno: *Liber chronicarum* [520–40, 750].

303 Die Worte *béguin* und *bizocco*, so Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.91, mit Belegen in Anm.63, S.361], „could be applied to laypersons acting like members of a religious order or simply to very pious laypersons." Der Terminus *bizocco* wurde vor allem in Italien benutzt, auch von Bonifaz VIII. und Jacopone von Todi, der sich selbst so bezeichnete. Einige der Beguinen waren Mitglieder des Dritten Ordens der Franziskaner, andere nicht.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Ende der Welt und die Ankunft des Antichrist seien nahe. Das Ergebnis seien Keuschheitsgelübde, die später gebrochen wurden, Anmaßungen des Predigtamtes seitens der Ungebildeten und so weiter.[304] Das Konzil sprach noch nicht konkret von einer Häresie, sondern von einem neuen ‚Aberglauben', den es zu unterbinden gelte.[305] Die Forschung geht aber weitgehend einhellig davon aus, dass hier bereits die Anhänger Olivis gemeint waren, die wenig später schon offiziell als Ketzer verurteilt und verfolgt werden sollten.[306]

Die letzte Ruhe seiner sterblichen Überreste in Narbonne dauerte nur bis 1318. Dann wurde Olivis Leichnam auf Geheiß Johannes XXII. exhumiert, um seiner zunehmenden kultischen Verehrung Einhalt zu gebieten.[307] Der daraufhin gegen sein Andenken losgetretene Sturm legte sich erst mit der endgültigen Verurteilung der *Lectura*: Am 8. Februar 1326 wurde Olivis Apokalypsenkommentar von Johannes XXII. für häretisch erklärt, und zwar *tamquam continentem pestiferum et hereticum dogma contra unitatem Ecclesie catholice et potestatem summi pontificis romani et apostolice Sedis.*[308]

Zum ‚Dritten Orden' vgl. zunächst Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.61, Anm.66]. Eine gute Zusammenfassung findet sich bei Casagrande: *Un Ordine per i laici*, 1997.

304 Siehe Mansi: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Band 24 [1216f.].

305 Vgl. zu den hier formulierten Anschuldigungen auch die Darstellung bei Burnham: *Just Talking about God*, 2007 [S.249f.].

306 So schon Manselli: *Spirituali e Beghini in Provenza,* 1959 [S.41]. Daran anschließend z.B. Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.92]. Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.93] dazu: „The important thing for our purposes is that we see Olivi's writings traveling in the company of beguins, a demonstration that around 1300 he was already exerting significant posthumus influence on the laity."

307 Siehe dazu etwa Mollat, Guillaume [Hrsg.]: *Manuel de l'inquisiteur,* 2 Bde. Paris 1926–1927. Zweite Auflage Paris 1964 [Bd.1, S.192f.]: *Fuit autem corpus ejus inde extractum et alibi portatum et absconditum sub anno Domini MCCCXVIII; set ubi sit a pluribus dubitatur et diversi diversa circa hoc locuntur et dicunt.* Was genau mit dem Leichnam anschließend geschah, ist tatsächlich nicht gesichert. Vgl. dazu etwa Burnham: *So Great a Light*, 2008 [S.24].

308 Auch wenn davon selbst kein Aktenstück überliefert ist, ist diese Verurteilung doch hinlänglich verbürgt, so etwa durch den hier zitierten Zeitgenossen Bernard Gui: *Anno Domini MCCCXXV , sabbato primo Kadragesime, quod fuit vj idus februarii, dominus Johannes papa XXII reprobavit et sententialiter condempnavit in publico consistorio, assistentibus cardinalibus, et prelatis, et magistris in theologia et doctoribus utriusque juris, quamdam pestiferam postillam, quam frater Petrus Johannis Olivi, ordinis fratrum Minorum, de Serinhano, dyocesis Biterrensis, fecerat super librum Apocalipsis beati Johannis, tamquam continentem pestiferum et hereticum dogma contra unitatem Ecclesie catholice et potestatem summi pontificis romani et apostolice Sedis. Continebat etiam plures articulos erroneos et hereticos. Ex qua postilla sumebat originem et fomentum secta quedam pestifera illorum qui Beguini sunt vulgariter appellati, qui se fratres pauperes de tertio ordine sancti Francisci communiter nominabant; ex quibus quamplures fuerunt per judicium prelatorum et inquisitorum heretice pravitatis, tamquam heretici, condempnati, et relicti judicio curie secularis, et combusti in diversis locis in provincia Narbonensi et ultra Rodanum et in aliquibus*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

5.4 Das apokalyptische Schisma in den pseudo-joachimischen Papstprophetien um die Jahrhundertwende

5.4.1 *Genus nequam: Die ersten illustrierten Papstorakel*

Die Weissagungen der so genannten *Genus nequam* – Reihe sind die ältesten lateinischen Papstorakel – und sie markieren den Beginn einer beispiellosen literarischen Erfolgsgeschichte, in der sich das kollektiv geteilte Bedürfnis der abendländischen Christenheit manifestierte, „to interpret the events of the times within a larger framework of meaning, one provided by the rhetoric of eschatology" (Fleming).[309] Es handelt sich, wie bereits gesagt, um eine auf Päpste umgedeutete Variante der byzantinischen Kaiser-Leo-Orakel, und die vermeintlichen Vorhersagen betreffen die Kirchenoberhäupter seit Nikolaus III. (1277–1280) bis zum letzten Papst der Geschichte.[310] Die Autoren bleiben unbekannt, aber das Werk kursierte oft unter dem Namen Joachims von Fiore, was die ältere Forschung zum Anlass nahm, sich einigermaßen voreilig auf eine ‚spirituale' Urheberschaft festzulegen.[311] Inzwischen hat sich herausgestellt,

---

partibus Tholosanis: Hier zitiert nach der 1327 vollendeten Redaktion der *Flores Chronicorum*, die als *Tertia vita Joannis XXII* gedruckt sind bei Baluze, Etienne/Mollat, Guillaume [Hrsg.]: *Vitae paparum Avenionensium: hoc est Historia pontificum romanorum qui in Gallia sederunt ab anno Christi MCCCV usque ad annum MCCCXCIV.* Erster Band. Paris 1914. S.153–168 [Zitat S.166].

309 Zitat bei Fleming [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 [S.1]. Ähnlich Reeves: *The „Vaticinia de Summis Pontificibus"*, 1991 [S.145]: „[…] they rapidly captured the imagination of contemporaries and of succeeding generations." Außerdem Guerrini: *Propaganda politica*, 1997 [S.9–23], sowie Millet/Rigaux: *Un double mal*, 1996. Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus",* 2004 [S.193] führte die enorme Verbreitung der *Vaticinia* wohl treffend zurück auf die „peculiarità che la rendeva comprensibile o spiegabile ad un maggior numero di persone, anche non letterate."

310 Dazu McGinn: *„Pastor Angelicus"*, 1989 [S.238]: es sei „[…] indicative of a new stage in Western religious history that the Vaticinia transform an imperial myth into a papal one." Zu den byzantinischen Kaiserorakeln, die Leo VI. dem Weisen (886–912) zugeschrieben wurden, in Wahrheit aber dem 12. Jahrhundert entstammten, vgl. zunächst Mango, Cyril A.: *The Legend of Leo the Wise.* In: Ders.: *Byzantium and its Image: History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage*. London 1984. S.59–101. Reeves: *Some Popular Prophecies*, 1999 [S.111f. & S.132f.] verglich die Illustrationen der Leo-Orakel mit denen der Papstorakel. Zum Ganzen auch Congourdeau: *Les Oracula Leonis*, 2007. S.79–92.

311 Namentlich Grundmann: *Die Papstprophetien,* 1929 [S.89f.], der die Spiritualengruppe um Liberato und Clareno im Auge hatte, die die byzanthinische Vorlage (im Exil nach der Wahl Bonifaz' VIII) übersetzt, umgedeutet und aus dem griechischen in den abendländischen Kulturkreis importiert hätten. Daran anschließend noch Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.245]: Es handele sich um ein weiteres aufschlussreiches Zeugnis für die unter Franziskanerspiritualen lebendigen Zukunftserwartungen. Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.246, mit Anm.201] meinte noch, ebenfalls im Anschluss an Grundmann: *Die Papstprophetien,* 1929 [S.103, 107] sowie ders.: *Liber de Flore,* 1929 [S.40f.]: Zur Zeit

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

dass es durchaus nicht nur die ‚Nischensemantik' einer radikalen franziskanischen Minderheit war, die sich hier Ausdruck verschaffte. So erklärt sich wohl auch die Popularität und die verheißungsvolle Zukunft dieses neuen ‚Genres': In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts wurde das Format bereits neu aufgelegt und es entstand eine zweite Serie von 15 Papst-Weissagungen, die von Nikolaus III. bis zu Johannes XXII. reichen und mit Sicherheit *ex eventu* verfasst sind.[312] Danach wird mit einer Reihe von ‚guten' Kirchenoberhäuptern gerechnet, und am Ende steht der apokalyptische Drache, der mit seinem Schwanz ein Drittel der Sterne vom Himmel fegt (Offb 12,4). Natürlich bestand die Möglichkeit, auch in diesem Drachen einen Papst verkörpert zu sehen, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass genau das auch in der ursprünglichen Absicht des Verfassers lag.[313] In den 1380er Jahren wurden die beiden Serien dann kombiniert, so dass die ältere auf die jüngere folgte. Dadurch rückte der apokalyptische Drache in die Mitte der Weissagung, und konnte auf das Abendländische Schisma gedeutet werden, welches in perfekter Entsprechung zur Prophezeiung unter dem 14. Nachfolger Nikolaus' III. ausgebrochen war. In dieser langen Version sind die Papstvatizinien seit dem Ende des 14. Jahrhundert massenhaft überliefert, und neben die beachtliche Manuskript-Tradition trat zu gegebener Zeit eine stattliche Zahl von frühen Drucken.[314] Für die ausgesprochene diskursive Popularität dieser Papstorakel spricht auch die

---

der Rückkehr dieser Gruppe (1304/05) hätten auch die Papstvatizinien ihre endgültige Gestalt gefunden, denn „[…] sie sind in ihrer lateinischen Form auf jeden Fall vor der im Juni 1305 erfolgten Wahl Clemens' V., wahrscheinlich noch im Sommer 1304, niedergeschrieben worden." Ähnlich auch Alexander: *The Diffusion of Byzantine Apocalypses*, 1980 [S.79f.]. Das Werk weist wohlgemerkt keinerlei charakteristische Elemente auf, die eine Zuschreibung auf Joachim von Fiore aus moderner Perspektive plausibel machen würden, so findet sich zum Beispiel kein Bezug auf die Erwartung eines dritten Status der Weltgeschichte. Das bestätigte auch Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus",* 2004 [S.194].

312 Zu dieser zweiten Serie, der *Ascende calve* – Reihe, vgl. vor allem Lerner/Schwartz: *Illuminated Propaganda,* [S.166], mit Edition. Sowie Millet/Rigaux: *Ascende Calve*, 1992. Auch Möhring: *Der Weltkaiser der Endzeit*, 2000 [S.272f.]. Ebenfalls zur zweiten Serie bereits die Ausführungen bei Reeves: *The Influence of Prophecy*, (1969) 1993 [S.412f.] und Millet/Rigaux: *Aux origines du succès des Vaticinia*, 1992.

313 Das bestätigten schon McGinn: *Angel Pope* [S.169], sowie Reeves: *The Influence of Prophecy*, [1969] 1993 [S.412f.]: „the last is clearly Antichrist, the only one in which the Pope is represented by a beast, with the caption: ‚Terribilis es, quis resistit tibi?' (No. XV) […]. This is an uncompromising assertion that Antichrist will appear in the supreme pontiff's seat and that the papacy as such is doomed. Here attention is strongly focused on absolute indictment, that there is no looking beyond to an angelic series of pastors." Siehe auch Lerner/Schwartz: *Illuminated Propaganda*, 1994 [S.166].

314 Für die insgesamt vielen verschiedenen Versionen und die komplexe Manuskript-Tradition empfiehlt sich inzwischen die aktuelle und umfassende monographische Behandlung von Millet,:*„Il libro delle immagini dei papi"*, 2002. Vgl. aber auch noch für die ältere Sicht

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

stetige Präsenz typologischer und transtextueller Bezüge seit dem frühen 14. Jahrhundert.[315]

Inzwischen hat es sich etabliert, den Titel *Vaticinia de summis pontificibus* für die vollständige, spätere Kompilation von insgesamt 30 Weissagungen zu reservieren, während die erste Garnitur, sofern sie gesondert behandelt wird, unter dem Incipit *Genus nequam* firmiert.[316] In der neueren Forschung hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass diese Serie ursprünglich nicht auf Päpste, sondern auf Kardinäle gemünzt war[317] – und dass sie nicht am spiritualen Rand der Kirche, sondern im Zentrum ihrer Macht verfasst wurde, und zwar „by an enemy of the Orsini family who was well informed about curial politics" (Lerner).[318] Inzwischen ist auch deutlich geworden, dass zumindest die ersten sechs oder acht Einheiten der *Genus nequam* – Serie bereits deutlich früher in Umlauf waren als ursprünglich angenommen, nämlich schon in den späten 1280er bzw. frühen 1290er Jahren. Am Beginn des 14. Jahrhunderts – vielleicht nach dem Tod Benedikts XI. († 1304), eventuell aber auch noch früher – wurden daraus die ersten Papstorakel kompiliert.[319] Deren konkretes Verhältnis zu

---

den Einführungsband zur Faksimileausgabe von Lerner/Moynihan: *Weissagungen über die Päpste. Vat.Ross.374.* 2 Bde. Zürich 1985.

315 Belege versammelte bereits Reeves: *The Influence of Prophecy*, (1969) 1993 [S.405], ebenfalls Fleming [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 [S.2ff.]: Schon vor 1317 beschrieb der Dominikaner Francesco Pipini diese Prophezeiungen. Der Franziskaner Bernard Délicieux hatte den so genannten *papalarius* Joachims allem Anschein nach ebenfalls schon bald nach der Abfassung vorliegen. Zu Délicieux empfiehlt sich Friedlander: *Jean XXII et les spirituels*, 1991.

316 Siehe dazu Fleming [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 [S.6].

317 Einschlägig dafür Rehberg: *Der „Kardinalsorakel"-Kommentar"*, 1991. Anschließend daran Millet/Rigaux: *Aux origines du succès des Vaticinia*, 1992 [hier bes. S.144]. Lerner: *Recent Work*, 1993 [S.154f.] schloss sich dieser Hypothese an: Die erste Serie habe ursprünglich nur sechs Prophezeiungen enthalten, „taking sides against the Orsini faction in the curia"

318 Lerner: *Recent Work*, 1993 [S.155]. Vgl. auch den Forschungsüberblick bei Fleming [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 [hier S.6]. Sowie die Zusammenfassung bei Miethke : *De potestate papae*, 2000 [S.62]. Kelly: *The „Visio Fratris Johannis"*, 1994/95 [S.24ff.] brachte 1292 als *terminus ante quem* ins Spiel. Auch diese *Visio fratris Iohannis,* die auf 1292 datiert ist, jedoch wohl später entstanden sein muss, kennt vor der Ankunft des Antichrist eine Reihe guter und böser Päpste, sowie die Hoffnung *per proximum futurum papam nobilem.* Vgl. dafür auch Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus",* 2004 [S.189].

319 Es hat einigen Dissens in der Forschung bezüglich der Frage gegeben, wo konkret im Verlauf des Werkes der *ex eventu* verfasste Teil endet und die eigentliche Prophezeiung einsetzt. Fleming [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 [S.1] hält dafür, dass die Autoren Benedikt XI. (1303–04) schon kannten. Vgl. dagegen aber zum Beispiel McGinn: *„Pastor Angelicus": Apocalyptic Myth and Political Hope*, 1989 [S.235]. Lerner: *On the Origins*, 1988 [S.627] zog ein größeres Zeitfenster in Betracht, aber mit McGinn: *Angel Pope*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

dem vormaligen Parteipamphlet gegen die Orsini ist nach wie vor ungeklärt, und die ältere Hypothese, derzufolge hier italienische Franziskanerspiritualen aktiv geworden sind, um die Wahl von 1304 zu ihren Gunsten zu beeinflussen, ist in der Forschung noch immer präsent. Lerner brachte seine diesbezüglichen Vorbehalte treffend auf den Punkt: Den oder die Autoren einseitig auf die Eigenschaften ‚joachimitisch' bzw. ‚spiritual' und ‚franziskanisch' einschwören zu wollen, „ignores the fact that distinctively Joachimist or Franciscan points of view are absent in the earliest level of evidence."[320] Andererseits, und auch dieser Einwand überzeugt:

> […] to portray the author as primarily a political propagandist ignores the fact that his prophecies led up to a supernaturally-guided transformation in the government of the church and the crowning of popes by angels.[321]

Jenseits aller ungeklärten Fragen bezüglich der Urheberschaft, der genauen Datierung und der anfänglichen Gestalt der Papstvatizinien, lässt sich mit Gewissheit das Folgende konstatieren: Die ersten sieben bezogen sich klar auf die Kirchenoberhäupter von Nikolaus III. bis Benedikt XI. Und: Mit Ausnahme Cölestins V. galten sie dem Orakel alle als Unheilspäpste. Der erhabene Cölestin figuriert unter dem Motto *Elatio,* und darunter wird spezifiziert: *Paupertas, obedientia, castitas, temperacio. Castrimargie et ypocrisarum destructor.*[322] Sein Nachfolger Bonifaz VIII. trägt dagegen die Überschrift ‚Einschnitt' (*Incisio*), und zur Erläuterung den Untertitel *Ypocrisis in abhominatione erit.*[323] An der Stelle, an der die *ex eventu*-Prophezeiung in echte Zukunftsprognosen übergeht, wird das Orakel auffallend optimistisch. Zunächst wird Rom unter dem Motto *Sanguis* eine Art reinigendes Gericht angekündigt: *Heu, heu, misera sustinens passiones civitas miserabile ut appareat lumen.*[324] Dem schließt sich eine Reihe froher Botschaften an. Unter dem nächsten Papst (*bona gratia*) wird die Simonie nachlassen, und das nächste Vatizinium (*potestas*) verkündet: *Unitas erit*.[325] Anschließend beginnt „the true series of Angelic Popes" (Reeves), die in der Forschung stets und einhellig – sowie sicher auch über

---

and Papal Antichrist, 1978 [S.164] kann dafürgehalten werden, „[…] they cannot be older than the critical period of 1294–1305"

320 Lerner: *Recent Work*, 1993 [S.156].

321 Ebd.

322 Siehe Fleming [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 [Vaticinium V].

323 Siehe Fleming [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 [Vaticinium VI].

324 Siehe Fleming [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 [Vaticinium VIII], der Untertitel lautet *Cenobia ad locum pristinum redibunt.*

325 Fleming [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 [Vaticinium IX & X.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

weite Strecken plausibel – für die zentrale Botschaft dieses Werkes gehalten wurde.[326] Ein Missverständnis deutet sich aber in dem revolutionären „call for a wide-ranging reform of the church and society" (Blumenfeld-Kosinski) an, den die Forschung dahinter zu sehen geneigt ist.[327]

Vielmehr artikulierte sich hier doch offenbar die wachsende Überzeugung, dass sich das finale Drama der Geschichte in den höchsten Rängen der kirchlichen Hierarchie abspielen würde, einschließlich der zunehmenden Gewissheit, dass dieses Drama längst im Begriff war, auf seinen Höhepunkt zuzusteuern. Das bedrohlich nahe Beieinander von ‚gut' und ‚böse' war seit der skandalösen Zäsur, als welche Cölestins Amtsniederlegung und Bonifaz' Wahl interpretiert wurde, zur unmittelbaren Realität geworden. Dieses Bewusstsein war die Schattenseite einer apokalyptischen Wirklichkeitskonstruktion, die die Lösung der Probleme, die sie erzeugte, dankbarerweise auch schon enthielt: Mit den apokalyptischen Bedrohungen wurden auch die postapokalyptischen Erlösungshoffnungen auf das höchste Kirchenamt projiziert.

Im Zentrum der *Genus nequam* – Reihe stehen jedenfalls allem Anschein nach genau diese beiden Pontifikate – die verheißungsvolle *Elatio* unter Cölestin und der traumatische ‚Einschnitt' (*Incisio*) unter Bonifaz. Die Illustrationen des Cölestin betreffenden Vatiziniums – der besagten ‚Erhebung' – zeigen in fast allen Manuskripten, die Martha Fleming für ihre Edition benutzt hat, eine Kombination aus den folgenden Bildelementen: ein Papst bzw. Mönch, der eine Sichel und eine Rose hält, und einen Engel, dem er die Rose reicht.[328] Vielleicht spricht dieses Szenario nicht zwingend für sich, aber es kann immerhin plausibel gemutmaßt werden, welche Botschaft der zeitgenössische Diskurs hier vorfand oder hineinlas. Wie nämlich auch die Herausgeberin dazu bemerkte, könnten die Sichel und der Engel auf eine Assoziation mit der *Stunde der Ernte* in Offb 14, 14–16 abzielen:

326 Zitat bei Reeves: *The Influence of Prophecy*, (1969) 1993 [S.403]. Vgl. auch Miethke: *De potestate papae*, 2000 [S.62]: „Viel bezeichnender aber war es, dass alle künftige Rettung von einer Reihe von heiligen Päpsten der Zukunft und zuletzt von einem *papa angelicus* erwartet wurde.

327 Zitat bei Blumenfeld-Kosinski: *Poets, Saints, and Visionaries of the Great Schism*, 2006 [S.169]. Hier im Anschluss an Reeves: *The Influence of Prophecy*, (1969) 1993 [S.401ff.], vgl. aber auch Dies.: *The „Vaticinia de Summis Pontificibus": A Question of Authority*, 1991 [S.147]: „[…] the Oracles […] seem to carry a message of corruption, revolution and divine intervention to establish a holy regime."

328 Für Einzelheiten wie die Abweichungen in einzelnen Manuskripten vgl. Fleming [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 [S.102ff. & die zu *Vaticinium V* gehörende Abbildung aus MS Lunel, fol 8r].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

> Dann sah ich eine weiße Wolke. Auf der Wolke thronte einer, der wie ein Menschensohn aussah. Er trug einen goldenen Kranz auf dem Haupt und eine scharfe Sichel in der Hand. Und ein anderer Engel kam aus dem Tempel und rief dem, der auf der Wolke saß, mit lauter Stimme zu: Schick deine Sichel aus und ernte! Denn die Zeit zu ernten ist gekommen: Die Frucht der Erde ist reif geworden.

Die Schlüsselelemente der Illustrationen des folgenden Vatiziniums sind ein Papst, hier natürlich Bonifaz, und eine Kuh bzw. ein Bulle oder ein Kalb.[329] Es ist zunächst nur eine vage Vermutung, die sich aber im Hinblick auf das umgebende Schrifttum erhärten lässt, da das ‚Trauma' Bonifaz für die Deutung in diesen Kategorien offenbar direkt prädestiniert war: Der Stier oder auch das Kalb verweist in der biblischen Überlieferung stets auf die Kultbildnisse für Fremdgötter – man denke zum Beispiel nur an das berühmte Goldene Kalb, ein Götzenbild, das sich die Israeliten schufen, während Moses auf dem Sinai die zehn Gebote erhielt. Auch der erste König des Nordreiches Israel, Jerobeam I., etablierte bzw. reinstallierte nach der Reichsteilung einen Stierkult für JHWH in den Staatsheiligtümern – und wurde dafür von den deuteronomistischen Geschichtsschreibern scharf verurteilt.[330] Es ist ausgerechnet ebendieser Jerobeam, der im *Oraculum Cyrilli* wieder begegnet, und den dessen pseudo-joachimischer Kommentator unmissverständlich für Bonifaz VIII. hielt.[331]

Seit wann die *Genus nequam* – Prophezeiungen in der uns vorliegenden Form zirkulierten, ist wie gesagt unklar. Der Überlieferung zufolge waren sie um die Mitte des 14. Jahrhunderts bereits weithin bekannt und eng mit anderen Prophetien und Prophetienkommentaren assoziiert, mit dem *Liber Horoscopus* und dem *Liber de Flore* etwa, sowie deren brandaktuellen Auslegungen und Neuauflagen ‚zweiter Ordnung', zum Beispiel aus der Feder des berühmten Jean de Roquetaillade oder auch Gentiles von Foligno.[332]

---

329 Vgl. auch hier die Befunde bei Fleming [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 [S.104f. & die zu Vaticinium VI gehörende Abbildung aus MS Lunel, fol 8^{v}]. Bezüglich dieser Symbolik hat sich Fleming einer ins Detail gehenden Erörterung enthalten.

330 Siehe 1 Kön 12, 26–30: *Jerobeam dachte bei sich: Das Königtum könnte wieder an das Haus David fallen. Wenn dieses Volk hinaufgeht, um im Haus des Herrn in Jerusalem Opfer darzubringen, wird sich sein Herz wieder seinem Herrn, dem König Rehabeam von Juda, zuwenden. Mich werden sie töten und zu Rehabeam, dem König von Juda, zurückkehren. Er stellte das eine Kalb in Bet-El auf, das andere brachte er nach Dan. Dies wurde Anlass zur Sünde.* Vgl. sowohl zur verordneten Kultbildlosigkeit der Religion Israels als auch zur diesbezüglichen Kritik an Jerobeam I., namentlich durch den Propheten Hosea, hier nur Frevel: *Du sollst dir kein Bildnis machen*, 2003 [bes. S.35f.].

331 Vgl. dazu Kapitel 5.4.2.

332 Zu Jean de Roquetaillade vgl. auch noch unten, die Darstellung mit Anm.369ff. Er kannte und zitierte sowohl den *Liber de Flore* als auch *Genus nequam* in seinem *Liber Ostensor*,

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Letzterer, ein Vertrauter von Angelo Clareno und ein weiterer Nicht-Franziskaner, der die spirituale Erwählungsideologie promovierte, berief sich indirekt auf die *Genus nequam* – Orakel und/oder den *Liber de Flore*, als er eine andere apokalyptische Prophezeiung kommentierte. Er war in jungen Jahren Arnald von Villanova begegnet, und hatte durch dessen *Tractatus de mysterio cimbalorum ecclesiae* Kenntnis von einer Weissagung erlangt, die der Welt noch etwa einhundert Jahre bis zur Ankunft des endzeitlichen Widersachers einräumte. Diese Prophezeiung *Ve mundo in centum annis* trieb ihn auf seine alten Tage noch einmal um, und er versah sie in den 1330er Jahren mit einem Kommentar, der die apokalyptische Krise, die bevorstehende finale Kasteiung und die perspektivische Erneuerung der Kirche in den Blick nahm.[333] Auch sein Reformanliegen artikuliert sich als vernichtende apokalyptische Abrechnung mit der Kirche. Gentile deutete den Teil der Prophezeiung, der seines Erachtens die kirchliche Hierarchie im Allgemeinen und das avignonesische Papsttum im Besonderen betraf, auf die Hure Babylon und deren gefeierten Sturz in der Offenbarung, an den sich die folgende Verheißung anschließt (Offb 18,1–2):

> Danach sah ich einen anderen Engel aus dem Himmel herabsteigen; er hatte große Macht und die Erde leuchtete auf von seiner Herrlichkeit. Und er rief mit gewaltiger Stimme: Gefallen, gefallen ist Babylon, die Große![334]

---

vgl dazu die Belege bei Fleming [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 [S.3], sowie weiterführend dazu Mesler: *John of Rupescissa's Engagement with Prophetic Texts in the Sexdequiloquium*, 2009.

333 Arnald von Villanova zitierte die besagte Prophezeiung (unbekannter Herkunft) im vollständigen Wortlaut in seinem *De cymbalis ecclesie*, in dem er die Ankunft des Antichrist um das Jahr 1376 ins Auge fasste, ed. Perarnau, J.: *El text primitiu del 'De mysterio cymbalorum Ecclesiae' d'Arnau de Vilanova. En apèndix, el seu 'Tractatus de tempore adventus Antichristi'.* In: *Arxiu de textos catalans antics* 7/8, 1988/1989. S.53–107. Vgl. aber auch schon die Ausführungen bei Finke: *Aus den Tagen Bonifaz VIII.*, 1902 [S.217ff.] Sowohl zu der Prophezeiung selbst als auch zu Gentiles Verbindung mit Arnald von Villanova und zu den Entstehungsumständen seines Kommentars vgl. vor allem die Einleitung zur Edition bei Kaup/Lerner: *Gentile of Foligno*, 2001. Der franziskanische Orakel-Spezialist de Roquetaillade (Rupescissa) verfasste ebenfalls einen Kommentar zu dieser Prophetie: *Breviloquium de oneribus orbis*, der meines Wissens bisher nicht ediert ist. Vgl. dazu die Angaben bei Mesler: *John of Rupescissa's Engagement with Prophetic Texts*, 2009 [6].

334 Siehe Kaup/Lerner: *Gentile of Foligno*, 2001 [S.198]: *Ista autem tam magna et generalis tribulacio ecclesie non solum perniciosa non erit, sed eciam maxime utilis apparebit, ut scilicet deleatur iniquitas et status eius abhominabilis reformetur et appareat in ipsa iusticia et sanctitatis primitiva.* [...] *Lege per totum capitulum de gaudio ruine perverse status ecclesie, propter quod dicitur Babylon, idest confusion, et de renovacione ipsius, propter quod dicetur Ierusalem, idest pacis visio.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Es ist dieser Engel, den Gentiles Kommentar euphorisch als *papa angelicus* der Zukunft begrüßt, und in diesem Kontext beruft er sich auf eine weitere nicht identifizierbare Prophezeiung, die sowohl Übereinstimmungen mit dem *Liber de Flore* als auch mit der *Genus nequam* – Reihe aufzuweisen scheint.[335]

5.4.2 *Oraculum Cyrilli: Der Pseudopontifex und der Orthopontifex*

Auch das *Oraculum angelicum Sancti Cyrilli* verhandelt den eschatologischen Gegensatz zwischen gut und böse in der Gestalt eines finalen Schismas, verkörpert durch einen *orthopontifex* und einen *pseudopontifex*, die mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auf Cölestin V. und Bonifaz VIII. zu deuten sind.[336] Das *Oraculum* inszeniert sich als Prophezeiung, die dem Karmeliter Kyrill von Konstantinopel während einer Messfeier von einem Engel auf silbernen Tafeln dargebracht worden sein soll, und die gemeinsam mit einer vermeintlichen Auslegung Joachims von Fiore überliefert ist.[337] Dem Orakeltext ist ein Brief Kyrills vorangestellt, in dem dieser den Empfang der Orakeltafeln schildert und Joachim um eine erhellende Kommentierung der weniger durchsichtigen Passagen ersucht.[338]

Zur Datierung und zur genauen Herkunft dieses Werkes kursieren in der Literatur ausschließlich Spekulationen.[339] Manche Passagen lassen sich ohne

335 Vgl. die ausführliche Erörterung bei Kaup/Lerner: *Gentile of Foligno*, 2001 [S.173ff.], die eine dritte, bisher unbekannte Weissagung als Vorlage in Betracht ziehen.

336 Vgl. dazu auch Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus"*, 2004 [S.188f.], der sich vorsichtiger ausdrückte: „con probabile riferimento a Celestino e Bonifacio"

337 Eine Edition besorgte Piur [Hrsg.]: *Oraculum Cyrilli*, 1912. Dort [S.223] auch zu den widersprüchlichen Nachrichten über Kyrill von Konstantinopel, der wohl 1234 als dritter Generalprior des Karmeliterordens starb. Vgl. dort [S.225ff.] auch die Ausführungen zur Überlieferung. Dazu außerdem noch immer Huck: *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*, 1938 [S.202f., Anm.12]. Das Orakel mit Joachims Kommentar ist in mehreren Handschriften der Vaticana und der Pariser Nationalbibliothek enthalten. In der Vaticana ist mit einem Manuskript die Einführung eines Frater Gilbertus überliefert, der die Auffindung des Orakels schildert: Siehe Piur: *Oraculum Cyrilli* [S.241f.]. Der explizit beanspruchte griechische Ursprung konnte bisher nicht bestätigt werden – der Text ist ausschließlich in Latein und mit pseudo-joachimischem Kommentar überliefert. Doch spricht diese Behauptung für die verbreitete Überzeugung, dass ernst zu nehmende prophetische Literatur tendenziell aus dem Osten komme, wie Schmieder: *Prophetische Propaganda*, 2006 [S.256] anmerkte.

338 Siehe Piur [Hrsg.]: *Oraculum Cyrilli*, 1912 [S.243ff.]. Es folgt ein Antwortschreiben Joachims [S.247ff.], dessen Verfasser aber allem Anschein nach nicht identisch mit dem Verfasser des eigentlichen Kommentars ist, wie Piur [Hrsg.]: *Oraculum Cyrilli*, 1912 [S.224] mitteilte.

339 Vgl. dazu bereits die nicht näher begründete Annahme bei Piur: *Briefwechsel des Cola di Rienzo*, 1929 [S.371]: Das Cyrillische Orakel sei 1298 oder kurz danach verfasst worden. Daran anschließend Töpfer: *Das kommende Reich*, 1964 [S.240]. Ähnlich noch Kaup : *Der*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

größere Schwierigkeiten auf historische Ereignisse in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts beziehen, aber für den genauen Entstehungskontext des Orakels lässt sich daraus keine Aussage ableiten.[340] Gesichert ist, dass die Schrift erstmals kurz nach der Jahrhundertwende zitiert wurde, und zwar durch Arnald von Villanova, der auch schon von einer Person zu berichten wusste, welcher der Sinn dieses Orakels auf wundersame Weise offenbart wurde, womit gleichzeitig ein *terminus ante quem* für den Kommentar gegeben zu sein scheint.[341] Dass der Verfasser der Prophetie auch der Verfasser ihrer Auslegung ist, ist in diesem Fall einigermaßen wahrscheinlich, bleibt aber eine Vermutung.[342] Jedenfalls kann der Kommentar nicht viel später als das Orakel selbst entstanden sein: In beiden Textteilen ist der illegitime Papst als apokalyptisches Feindbild gegenwärtig, und der Kommentator musste keinen besonderen Deutungsaufwand treiben, um die entsprechenden Assoziationen abzurufen. Als *terminus post quem* ist insofern für das gesamte Werk gewiss der Rücktritt Cölestins und die Wahl Bonifaz' VIII. anzusetzen.[343]

Die vielen ungelösten Rätsel, die dieses Werk aufgibt, beginnen schon bei der Deutung der ‚Sonne', deren Aufgang ‚in den Mauern des Meineides' gleich zu Beginn des Orakels für den Februar 1254 ‚vorhersagt' wird, und die in den

Liber Horoscopus, 2003 [S.149f.], der 1297/98 angibt. Eher haltlos dagegen die Vermutung bei Schmieder: *Prophetische Propaganda*, 2008 [S.256], die Prophezeiung sei „offenbar um 1280 entstanden". Für die allgemeine Feststellung, „am Ende des 13. Jahrhunderts", entschied sich Miethke : *De potestate papae*, 2000 [S.61]. Zur Herkunft vgl. bereits Piur: *Oraculum Cyrilli*, 1912 [S.223]: Als sicher dürfe man annehmen, dass die lateinische Fassung des Orakels „in joachimischen Kreisen" entstanden ist, „und wahrscheinlich stammt sie aus Unteritalien." Ähnlich Töpfer: *Das kommende Reich*, 1964 [S.241] der dafür hielt, dass das Orakel „wahrscheinlich" und der Kommentar „wohl sicher" in franziskanisch-spiritualistischen Kreisen entstanden sei.

340 Vgl. dazu bereits Töpfer: *Das kommende Reich*, 1964 [S.238f.], der zum Beispiel im Bezug auf das vierte Kapitel des Orakels die Beobachtung mitteilte, hier werde unverkennbar auf die Auseinandersetzungen des aragonesischen Königshauses mit den Anjou um Sizilien angespielt.

341 Der Passus findet sich bei Finke: *Aus den Tagen Bonifaz VIII.*, 1902 [S. CLXXXIX.]. Vgl. dazu auch Mensa Valls : *Les Obres espirituals d'Arnau de Vilanova*, 2009 [S.211ff.]. Arnald zitierte das *Oraculum* erstmals um 1302/3, sowie in seinem Apokalypsenkommentar (um 1306). Belege auch schon bei Töpfer: *Das kommende Reich*, 1964 [S.238, Anm.151].

342 Töpfer: *Das kommende Reich*, 1964 [S.240] hielt dies für eine „zu vage Vermutung", konnte sie aber nicht widerlegen.

343 Ähnlich bereits Töpfer: *Das kommende Reich*, 1964 [S.240]: Es könne „ohne Bedenken festgestellt werden", dass das Orakel nicht vor dem Thronverzicht Cölestins V. verfasst worden sein kann. Vgl. einleitend auch die knappen Ausführungen bei Reeves: *The Influence of Prophecy*, [1969] 1993 [S.400].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

ersten beiden Kapiteln der Prophezeiung eine zentrale Rolle spielt.[344] Der Herausgeber hielt dafür, dass es sich dabei um Olivi handeln könnte. Aktuell machte in diesem Sinne auch Sylvain Piron die Beobachtung geltend, dass das Orakel auf diesen einflussreichen spiritualen Theologen anspiele.[345] Der pseudojoachimische Kommentator konnte mit dem konkreten Termin dieses Sonnenaufgangs entweder nicht allzu viel anfangen, oder aber er setzte das nötige Hintergrundwissen schlichtweg voraus. Jedenfalls machte er in dem Zusammenhang eingangs deutlich, worum sich das Orakel seines Erachtens insgesamt drehe, nämlich um die Apokalypse, deren genauer ‚Zeitplan' sich der beschränkten menschlichen Einsicht ohnehin niemals enthülle.[346] Der besagte *sol* wird, so fährt die Weissagung fort, die nämlichen ‚Mauern', welche vom Gift des Skorpions durchdrungen sind, betreten, und er wird die große Macht des Skorpions erlangen.[347] Die eifersüchtigen und missgünstigen *filii Scorpionis* werden ihn aber in die Flucht schlagen, ihn jagen und sich seiner bemächtigen, bevor die Zeit des Jubels anbrechen kann.[348] Wer auch immer mit dieser Lichtgestalt gemeint ist: Allem Anschein nach lassen sich speziell die betreffenden Zeitangaben weder mit Olivis noch mit Cölestins Biographie ohne Weiteres in Verbindung bringen. Die apokalyptischen Erlösungshoffnungen, die sich auf diese ‚Sonne' richten, tun dies jedenfalls in entschlossener Abgrenzung zur Kirche, denn den wenig später im Orakeltext auftauchenden

344 Piur [Hrsg.]: *Oraculum Cyrilli*, 1912 [S.251]: *Tempore annorum Christi millesimo ducentesimo quinquagesimo quarto Februarii Kalendas octavo Sol orietur intra muros periurii lymphis vallatos in ora Leonis, Zizaniorum et Veprium, et crescet Altissimo dedicatus.*

345 Vgl. dazu Schmieder, Felicitas: *Letteratura profetica, oracolare e sibillina fra XIII e XV secolo. Report on the First Workshop* (*Modena, June 26–28, 2008*). In: *Oliviana* 3, 2009 (letzter Zugriff am 11.3.2017): http://oliviana.revues.org/343: Sylvain Piron, *L'Oraculum Cyrilli. Tentativo di decifrazione di una profezia anti-bonifaziana* […] deals with this context as well. The *Oracle of Cyril* is a text that has long puzzled historians of prophecy, but Piron has discovered in it references to the influential Franciscan thinker, Peter John of Olivi, some of whose ideas were condemned during Boniface's reign." Leider hat Piron meines Wissens seine diesbezüglichen Erkenntnisse bisher nicht veröffentlicht. Vgl. aber Ders.: *La parole prophétique*, 2014.

346 Vgl. dazu Pseudojoachims Kommentar *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.254f.], der hier auf verschiedene Schriftstellen anspielt, die Verschiedenes *de termino mundiali* enthüllen und uns mit ihren Widersprüchen verwirren.

347 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.251]: […] *ipsos muros ingrediens viscera Scorpionis intrabit, de quo magnam gloriam ipse Scorpio nanciscetur.*

348 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.251]: *Proinde filii Scorpionis invidentes eidem maternas crates suis molis deforis lacerabunt. Et adeo stimulabunt Solem delitescentem, ut in millesimo ducentesimo septuagesimo tertio Kalendas eiusdem fugere compellatur. Quem mox venenati filii insequentes apprehendent potenter quasi post horam mediam, et inventum specu nervo tricamerato seris vectibusque pregrandibus communito illico mancipabunt. Tunc gaudebunt scelerati filii super detrusione illius.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Mond deutet Pseudo-Joachim unmissverständlich auf die *Romana Ecclesia* und gibt zu verstehen, die Kurse dieser beiden Gestirne seien von Natur aus unvereinbar![349]

Der soteriologische Entscheidungsdualismus, der sich mit dem Rücktritt Cölestins in der Welt konkretisiert zu haben scheint, entfaltet sich im sechsten Kapitel der Prophezeiung. Dort heißt es, der *Aries* werde von seinen Leuten präpariert, um als Opfer dargebracht zu werden, worauf der Kommentar erhöhte Aufmerksamkeit anmahnt: *Qui habet aures audiendi intelligat* (Matth 11, 15), und zu verstehen gibt, dass die folgenden Ausführungen die Ankunft des Antichrist betreffen.[350] Anschließend heißt es, *quod tale sacrificicium non approbabit Altissmus*, was Pseudo-Joachim mit einem Zitat aus 2 Kor 5, 17 kommentiert: *Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden*.[351] Alsdann führt das Orakel die Gestalten Jerobeams und Rehabeams ein:

> Tunc celibes et blastones lugere cum Roboam et blenones mixtos dorconibus ridere cum Ieroboam conspicaberis, donec lacryme Roboam irrigent Ieroboam.[352]

Wir wissen, so erläutert Pseudo-Joachim diesen Passus, dass *Roboam* (Rehabeam), der Sohn Salomos, der rechtmäßige König Israels war, Jerobeam jedoch der *pseudorex*.[353] Roboam, so heißt es weiter, *id est orthopontificem secundum canonicas sanctiones electum*, und diejenigen, die mit ihm trauern, sind *pudici verique cubicularii Romane Ecclesie.* Die *blenones* und *dorcones* hingegen, die mit Jerobeam frohlocken, bilden die Gefolgschaft des *pseudopontifex.*[354] Die

---

349 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.258]: *luna in suo cursu soli contrariatur eumque soli coniungi impossibile est per naturam. Potest ergo per lunam Ecclesia Romana intellegi, cum qua de novo forsitan contrahet amicitiam* […].

350 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.281 & 287]: *Hic, sicut in sequentibus plenius declaratur, incipit tangere Antichristi adventum, quem ex tribu Dan in Apocalipsi oriri putamus.*

351 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S. 287]. Der Orakeltext [S.281] fährt fort: *Tunc cecutiens illuminabitur sublato velamine, et surdus preceptorem intelliget affectanter.* Dazu der Kommentar *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.287]: *Notandum* […]*: „Tunc Aries preparabitur ab amicis", per anticipationem et quandam preparationem ed sequentiam scriptitari, quoniam in sequenti capitulo, scilicet „interea antiquis serpentis", manifeste distincteque describitur Antechristi adventus eiusque sequentium horrenda nequitia.*

352 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.281].

353 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.289]. Nach der Schilderung in 1 Kön 11&12 konnte Rehabeam, der Sohn Salomos, nach dem Tod seines Vaters das Königreich Israel nicht zusammenhalten: Zehn Stämme fielen ab und entschieden sich für Jerobeam als König des ‚Nordreiches' Israel.

354 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.289]: […] *celibes et blastones, id est pudici verique cubicularii Romane Ecclesie, sequantur Roboam, id est orthopontificem secundum canonicas*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Tränen, die nun von dem bzw. um den wahren Papst vergossen werden, sind die Gebete der Rechtgläubigen, *id est catholicorum recte ecclesie!*[355]

Die Prophezeiung weiß, dass der *ursus mirabilis*, den der Kommentator eindeutig als *Romanus pontifex* identifiziert, den ‚Felsen' verlassen wird, und zwar *agitatus a spiritu.*[356] Kurz darauf wird die rosige Zukunft einer ‚neuen' Kirche in den Blick genommen, und zwar unter dem Geleit einer ‚Blume', die nie verblüht (*flos indifluus*):

> Ex hoc intelligo futurum pontificem odorifere vite aut fame futurum ac novitates magnas facturum. Flos quidem habet odorem in tactu et novitatem in ortu. Hec autem novitas, quam committet, poterit contingere multipliciter et maxime in officiis dignitatibus Romane Ecclesie commutandis et renovandis.[357]

Das nächste Kapitel der Prophezeiung kommt genauer auf die fragwürdige Thronfolge in Rom zu sprechen. Hier wird Jerobeam beschuldigt, den rechten Nachfolger auf dem Stuhle Petri überlistet zu haben, um selbst *ad palmam orbis* zu gelangen.[358] Der Kommentar schärft erneut seine Deutung Jerobeams auf den Pseudo-Papst ein, welcher seinen Vorgänger, den *orthopontifex*, dazu verleitet, sein Amt aufzugeben: […] *sit seducturus Robeam, id est ortopontificem, forte ut cedat officio.*[359] So wie nun das Königreich Israel geteilt wurde, als zehn Stämme abfielen und sich Jerobeam anschlossen, so steht auch unter den beiden zentralen Papstgestalten des *Oraculum Cyrilli* ein Schisma bevor, und

---

sanctiones electum, et blenones et dorcones, id est luxuriosi et comedones, sequantur Ieroboam, id est pseudopontificem reprobum et nepharium.

355 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.290]: *Donec lacrime: lacrime Roboam sunt et erunt preces orthodoxorum, id est catholicorum recte ecclesie, quas tandem admictet Excelsus, ut veritas veri pastoris prevaleat rigare, quod ab errorum sorde purgare intellego.*

356 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.282]: […] *donec ursus mirabilis egrediatur de saxo agitatus a spiritu, plumarum Reginam Vastimque properans novam, qui stipadium conterat et sedentes dispergat.* Dazu der Kommentar [S.292]: *hic ursus Romanus pontifex est.* […] *et quilibet verus prelatus ore seu lingua electorum preficitur; vel potest dici, quod talis pontifex, antequam eligatur, vestes despiciet preciosas velut ursus, qui est lana repertus vili et despicabili inter feras, quod mirabilis appellatur atque a plumoso spiritu agitate. Regina plumarum diversarum terrarum est Roma* […].

357 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.295].

358 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.296]: *Hunc confestim seducet Ieroboam cum avis filio sagum lacerum aste pretendens, quo aurum effunditur, ut in Syon unicus speculetur. Quo perfecto ad palmam orbis totius properabit* […].

359 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.298]. Vgl. dazu auch Töpfer: *Das kommende Reich*, 1964 [S.239, Anm.162].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

die *Romana Ecclesia* wird in diesem Zusammenhang mehrheitlich dem Teufel verfallen:

> Hiis verbis datur intelligi, quod psedopontifex magnam et maiorem partem Romane Ecclesie sibi habebit sequacem sicuti Ieroboam, qui ex duodecim obtinuit decem tribus. Ex hoc autem conflato scismate: hic nosce oriri scisma in Romana Ecclesia, ut multi decepti a Sathana faventes utrique pontifici rapiantur ex etho Virginis, id est ex gremio fidei matris Ecclesie et in errorem ducantur […].[360]

Die wenigen aufrechten Gläubigen, die nicht auf den falschen Papst hereinfallen, werden verfolgt und gedemütigt, aber natürlich bekennen sie sich entschlossen zu ihrer Überzeugung – und zu ‚ihrem' Papst: *Unum Christum, unicum sponsum habemus: sic unum solummodo pontificem veneramur.*[361] Der Kommentar entnimmt dem Orakeltext anschließend noch die Vorhersage von nicht weniger als vier Nachfolgern in der von Jerobeam bzw. Bonifaz begründeten Linie. Schließlich und endlich werde eine *novitas non parva in Dei Ecclesia* eintreten, und dann könnten die loyalen Christen auch mit einer gerechten Entlohnung ihrer guten Werke rechnen:

> ut multi vite reprehensibilis arguentur et punientur, et qui recti et humiles fuerint sicuti 'molles virgule' ad potiora promoveantur et ferveant.[362]

Dieses insgesamt schwer zu deutende und kaum erforschte Werk ist trotz unzähliger unbeantworteter Detailfragen definitiv vor allem eines – eine Auseinandersetzung mit dem Schicksal der Kirche unter den Bedingungen der Apokalypse.[363] Das aus einem eschatologischen Krisennarrativ entwickelte fundamentalistische Heilsversprechen, welches ausschließlich an die ‚unverdorbenen' Teile der Christenheit appelliert, ist seine zentrale Botschaft. Das identitätsstiftende Merkmal dieser ausgesuchten Minderheit ist die ehrgeizige

360 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.303].

361 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.304]: *Quietas exturbans: plurimos orthodoxos pseudopontifex exturbabit clam sive palam, forsitan capiendo, carcerando et alias affligendo, qui renuerint ipsum ortopontificem confiteri, dicentes: Unum Christum, unicum sponsum habemus: sic unum solummodo pontificem veneramur. Christo non successit Christus, dum vixit, nec sponsus sponso viventi.*

362 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.305].

363 Von einem „unverständlichen, aber geheimnisvoll wichtigtuenden Sprachengewirr" sprach noch Huck: *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*, 1938 [S.203], der die in der älteren Forschung verbreitete Geringschätzung gegenüber dieser prophetischen Literatur teilte.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Selbstgewissheit, die sich über ihre Abgrenzung gegenüber einem mächtigen apokalyptischen Feindbild realisiert, und zwar der Kirche unter Bonifaz VIII. und seinen Nachfolgern.

Im zehnten Kapitel der Prophezeiung wird mit *antiqui serpentis genimen* der apokalyptische Hauptdarsteller schlechthin aktiviert. Der Kommentar bestätigt, *hic incipit tractare de antechristo*.[364] Gegen diese Schlange werden zwei Säulen aufgerichtet, und zwar Henoch und Elia – seit dem ‚echten' Joachim von Fiore die ‚üblichen Verdächtigen', wenn es um wirkungsvolle apokalyptische Identifikationsangebote geht:

> […] ‚eriget', id est roborabit vel confortabit, Antiquus dierum binas columpnas, scilicet Henoch et Heliam, qui columpne dicuntur lapidee propter constantiam veritatis docende usque ad mortem […].[365]

Der Kommentar betont, dass der finale Widersacher die Macht haben wird, die *electos* zu überwältigen und in große Verunsicherung zu stürzen, zumal er sich anschicke, sich in den Tempel Gottes zu setzen und vorzugeben, er sei Gott (2 Thess 2,4)![366] Die Schreckensherrschaft dieses finalen Widersachers können die *electi sanctique Domini orthodoxi* nicht aufhalten, wohl aber sind ihnen postapokalyptische Segnungen im Anschluss gewiss, und, das versichert Pseudo-Joachim unter Verweis auf Matth 24,22: *um der Auserwählten willen wird jene Zeit verkürzt werden.*[367]

---

364 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.313]: *Interea antiqui serpentis genimen viratum crescet: hic incipit tractare de antechristo et dicit, quod crescet interea, scilicet dum catulus detinebitur et fortes, id est maiores, expellentur, ut supra expositum est, ac cetera compleantur prescripta. Potest autem intelligi, quod antechristus tunc temporis erit natus et crescet non solum mole corporis instar hominum ceterorum, sed etiam malitia. Vel forte hominum iniquitas tunc incipiet plus solito habundare, ita ut palam sanctorum via deseretur et evangelium conculcetur. Et erit hic quasi genimen vel preparatorium antechristi ut cum venerit, mundum inveniat errori paratum et malitiis fore plenum.*

365 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.313].

366 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.315]. *Evigilans: dormivisse videtur Antiquus dierum, cum tam validam potestatem adversario suo tribuit, ut omnes eius electos superet et confundat, quui ut alibi dicitur, factus est, ut neminem timeat et ut in templo Dei sedere audeat, tamquam sit Deus. Sed evigilans quasi de gravi sompno animabitur contra eum, quasi finis advenerit malorum eius.*

367 *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.312]. Das Orakel fährt fort: Wenn *ipse Sathanas apparebit,* dann wird der *Antiquus dierum*, der ‚Hochbetagte' aus Dan 7, 9, mit aller Macht gegen ihn aufstehen um ihn auszubrennen, und der Brandgeruch wird auch zu den Söhnen Kanaans vordringen, die Gottes Sohn, den Erlöser, leugnen. *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.312]: *Antiquus dierum evigilans animabitur contra eum, et spiritum ignitum per nares emittens exuret illum intrinsecus, et fetor adustionis illius perflabitur per filios Chanaam.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Diese narrative Konstruktion lässt sich von verschiedenen lebensweltlichen Standpunkten aus formulieren und vertreten. Wenn man sie als ‚spirituales' Gedankengut bezeichnen wollte, dann nur unter diesem Vorbehalt: Die dem apokalyptischen Krisennarrativ zugrundeliegende Differenzerfahrung war kein franziskanisches ‚Privileg', das haben einige dominikanische und auch nichtmendikantische ‚Grenzfälle' bereits gezeigt. Im Falle des *Oraculum Cyrilli* und seines pseudo-joachimischen Kommentars ist ein minoritischer Entstehungskontext immerhin ziemlich wahrscheinlich, da sich speziell gegen Ende der Prophezeiung verstärkt Anspielungen auf die innerfranziskanischen Konflikte abzeichnen und sich auch gezielte Klagen über den Abfall des Ordens von seinen ursprünglichen Idealen hören lassen.[368] Das bedeutet nichts anderes, als dass sich das apokalyptische Schisma in diesem Fall auch auf der Ebene des Ordens manifestiert, was namentlich nur die Exklusivität des in dem schismatischen Szenario codierten Erwählungsversprechens steigert.

Um die Mitte des 14. Jahrhunderts widmete sich der franziskanische ‚Spurenleser' und ‚Zeichendeuter' Jean de Roquetaillade (Rupescissa) dem Geschäft der heilsgeschichtlichen Selbstvergewisserung im Angesicht der Apokalypse – und verbrachte dafür den größten Teil seines erwachsenen Lebens in Gefängnissen des eigenen Ordens und der Kurie in Avignon.[369] Eines

---

Der ‚Hochbetagte' ist eine Gottesbezeichnung, die in Dan 7 in Verbindung mit dem eschatologischen Endgericht auftaucht, die aber außerhalb von Dan 7 nicht belegt ist. In der Offenbarung werden Motive aus der Schilderung des ‚Hochbetagten' auf Jesus übertragen. Vgl. dazu Kreplin, Matthias: *Das Selbstverständnis Jesu.* Tübingen 2001 [S.90 & 190]. Vgl. auch den Kommentar *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.314].

368 Vgl. für diesbezügliche Indizien und Belege auch schon Töpfer: *Das kommende Reich*, 1964 [S.241f.]. Besonders das Kapitel 11 sei gänzlich von den Interessen der radikalen franziskanischen Armutseiferer bestimmt: Hier werden die Verfallserscheinungen innerhalb des Mönchtums angeprangert. Unter den *mulieres excisiae de petra durissima vallis Virginis* sei wohl die laxe Mehrheit des Franziskanerordens zu verstehen, denn *petra durissima* bedeutet dem Kommentar zufolge den Ordensgründer. Die anschließend genannten *puellae de monte umbroso* seien dann offenbar die Dominikaner. Vgl. *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.315]. Den von der Regel abgefallenen wird bereits im siebten Kapitel prophezeit, dass unter ihnen ein großes Wehklagen einsetzen wird, und zwar *ex scissura aliqua quam intra se patientur.* Es soll also eine Spaltung des Ordens eintreten, bei der sich jene, *qui perfectioris cordis extiterint,* abtrennen werden: Siehe *Oraculum Cyrilli*, ed. Piur 1912 [S.304]. Töpfer: *Das kommende Reich*, 1964 [S.238] meinte, es handele sich um eine prophetische Schrift, die in ihrer Tendenz zweifellos Ähnlichkeiten mit dem franziskanisch-spiritualistischen Schrifttum aufweise, „obwohl nicht endgültig geklärt ist, ob diese Aufzeichnung in den Bereich dieses Schrifttums gehört."

369 Vgl. zum Ganzen zunächst die Einleitung zu der Edition von Lerner, Robert Earl/Morerod-Fattebert, Christine [Hrsg.]: *Johannes de Rupescissa: Liber secretorum eventuum: Edition critique, traduction et introduction historique.* Freiburg i. Ue. 1994. S.15–88 [zum *Oraculum Cyrilli*-Kommentar vgl. etwa S.15, Anm.6]. Für eine ausführliche Darstellung

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

seiner frühesten Werke war ein Kommentar zu diesem *Oraculum Cyrilli.*[370] Auch er entnahm dem Orakel die Vorhersage eines großen Schismas, das er in den Gestalten Rehabeams und Jerobeams präfiguriert sah, und auch er bekannte sich zu der subversiven franziskanischen Variante des eschatologischen Krisen- und Erwählungsnarrativs, das die Kirche in verdächtige Nähe zum apokalyptischen Bösen rückte.[371] Die zentrale Intention hinter seinen schriftstellerischen Bemühungen brachte er am Beginn eines seiner späteren und bedeutenderen Werke auf folgenden Nenner: Er sei bemüht, die endzeitlichen Bedrängnisse

---

seiner Biographie und seiner Werke wird in der neueren Forschung noch immer einvernehmlich verwiesen auf Bignamie-Odier: *Études sur Jean de Roquetaillade*, 1952. Einen vorläufigen Forschungsüberblick gab Vauchez: *Jean de Roquetaillade*, 1996. Wie bspw. Lerner: *„Popular Justice"*, 1996 betont hat, spielte dieser Autor eine nicht unerhebliche Rolle für die taboritische Hussitenbewegung im 15. Jahrhundert, die eine besondere Affinität zu Prophezeiungen kultivierte. Dazu empfiehlt sich das Kapitel *Eschatology Incarcerated* in Whalen: *Dominion of God*, 2009 [S.221ff.]. Außerdem DeVun: *Prophecy, Alchemy, and the End of Time*, 2009.

370 Zu diesem Kommentar, der bisher nicht vollständig ediert ist, vgl. bereits Huck: *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*, 1938 [S.204–6], sowie Lee/Reeves: *The School of Joachim of Fiore.* In: Lee/Reeves/Silano [Hrsg.]: *Western Mediterranean Prophecy*, 1989 [S.76]. Außerdem Mesler: *John of Rupescissa's Engagement with Prophetic Texts*, 2009. Sowie Schmieder: *Prophetische Propaganda*, 2008 [bes.256–59], die das Manuskript *Commentum in Oraculum beati Cyrilli* BN Paris Ms. lat. 2599 zitiert. Eine Teiledition des *Commentum in Oraculum Sancti Cyrilli* legte im Rahmen seiner bisher nicht publizierten Dissertation vor Boilloux, Marc: *Étude d'un commentaire prophétique du XIVe siècle: Jean de Roquetaillade et l'oracle de Cyrille* (*v. 1345–1349*). Paris 1993. Einen kurzen Bericht darüber gibt der Autor in *Un commentaire prophétique du XIVe siècle: Jean de Roquetaillade et de l'Oracle de Cyrille* (*v. 1345–1349*). In: *Positions des thèses de l'École des Chartes,* 1993.

371 Das bestätigen etwa Lee/Reeves: *The School of Joachim of Fiore.* In: Lee/Reeves/Silano [Hrsg.]: *Western Mediterranean Prophecy*, 1989 [S.79]: „Following the Cyril tradition, Roquetaillade castigates all the orders of the Church as hypocritical.[…] His attitude towards his own order is typical of the Beguin view.[…] Those who hold to the true faith will be forced to flee from the carnal Church and hide in grottos. The remnants of these true Franciscans will eventually return […]." Ebenfalls aus dem *Oraculum Cyrilli* leitet er die Erwartung eines Engelpapstes ab, symbolisiert durch einen ‚mirakulösen Bär' (*ursus mirabilis*). Vgl. dazu oben, mit Anm.356. Ähnlich und allgemeiner noch zum Ganzen Schmieder: *Prophetische Propaganda*, 2006 [Zitat S.250]: „Nicht nur seine vordergründige Kirchen- und Prälatenkritik, sondern die ganze Sprengkraft der apokalyptischen Tradition (die Johannes akkumulierte und mehrte) sind es gewesen, die die Zeitgenossen […] dazu brachten, ihn mit Vorsicht zu behandeln – ihn jedoch gleichzeitig seine Visionen und Deutungen niederschreiben zu lassen." Dass Roquetaillade den Ausbruch des Großen Abendländischen Schismas vorhergesagt habe, welchen er selbst nicht mehr erlebte, bestätigt etwa Blumenfeld-Kosinski: *Poets, Saints, and Visionaries of the Great Schism*, 2006 [S.171f.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

zu ergründen, die unter Papst Bonifaz VIII. begonnen hätten, und die sich seither ständig vom Schlechten zum Schlechteren hin entwickelten.[372]

5.4.3 *Liber de Flore: Die franziskanische ‚Fußnote' zu Genus nequam*

Wie das *Oraculum Cyrilli* ist auch der *Liber de Flore* eine außerkanonische Prophetie mit einem ausführlichen Glossenkommentar, nur dass sich in diesem Fall nicht nur der Kommentar, sondern auch die Prophetie selbst als ein Werk Joachims von Fiore ausgibt. Der Titel erklärt sich aus einer überlieferungsbedingten Verkürzung des eigentlichen Namens: Es handelte sich ursprünglich um den *Liber* Joachims von Fiore (*de Flore*) *de summis pontificibus*.[373] Vor Grundmann, der das Werk teilweise edierte, wusste man bereits von der Existenz einer Schrift mit dem Titel *Liber de Flore, de summis pontificibus ab Innocentio quarto usque ad antichristum*, und zwar aufgrund entsprechender Hinweise bei Telesphorus von Cosenza, dem ‚Star-Propheten' des Großen Abendländischen Schismas.[374] Auf der Suche nach Handschriften der authentischen Werke Joachims stieß Grundmann dann in der Biblioteca Vallicelliana

372 „Gott beabsichtigt bei den Bedrängnissen, die unter Papst Bonifaz VIII. begonnen haben und sich seither ständig vermehren vom Schlechten zum Schlechteren […], dass sie danach vernichtet werden und dass das gesamte ungläubige Volk […] zum Herrn Jesus Christus bekehrt werde." So übersetzt Schmieder: *Prophetische Propaganda*, 2006 [S.254f.]. Sie zitiert aus dem Manuskript der Vatikanischen Bibliothek Inzwischen maßgeblich die folgende Edition: Johannes de Rupescissa: *Liber Ostensor quod adesse festinant tempora*, ed. André Vauchéz [Hrsg.] & Thévenaz Modestin, Clémence [Bearb.]. (Sources et documents d'histoire du Moyen Âge 8) Rom 2005. Zur Bedeutung dieses Werkes und seiner modernen kritischen Edition empfiehlt sich Piron, Sylvain: *L'ecclésiologie franciscaine de Jean de Roquetaillade: à propos d'une édition récente*. In: *Franciscan Studies* 65, 2007. S.281–294. Das einzige überlieferte Manuskript dieses *Liber Ostensor* liegt bezeichnenderweise in der Vatikanischen Bibliothek, was man als Indiz dafür werten kann, dass man seine Gedanken an der Kurie zwar unter Verschluss zu halten gedachte, aber dennoch zu sehr an ihnen interessiert war, um sie physisch zu vernichten. Das vermutet Schmieder: *Prophetische Propaganda*, 2006 [S.251]. Ebenfalls Whalen: *Dominion of God*, 2009 [S.221]: „Despite the fact that ecclesiastical authorities targeted John as a threatening voice, they remained equally interested in what he had to say as long as his predictions were safely contained."

373 Vgl. hier nur Kaup: *Der Liber Horoscopus*, 2003 [S.152].

374 Vgl. Grundmann: *Liber de Flore*, (1929) 1977 [S.104]. Zu Telesphorus von Cosenza und seinem *Libellus de causis, de statu, de cognitione et de fine instantis ultimi scismatis et tribulationum futurarum*, in dem er den *Liber de Flore* als prophetische Quelle angibt, vgl. in erster Linie nach wie vor Donckel: *Studien über die Prophezeiung des Fr. Telesforus*, 1933. Außerdem die Angaben bei McGinn: *„Pastor Angelicus"*, 1989 [S.249, Anm.84]. Für die Bezeichnung „star prophet of the Great Schism" siehe Blumenfeld-Kosinski: *Poets, Saints, and Visionaries of the Great Schism*, 2006 [S.184]. Falsch ist die Angabe des Telesphorus von Cosenza, dass der *Liber de Flore* von den Päpsten *ab Innocentio quarto* handelt, da die Prophezeiung erst bei Gregor IX. beginnt.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

in Rom auf zwei Manuskripte, die dieses Werk tatsächlich enthielten – neben dem *Oraculum Cyrilli* einschließlich seines pseudojoachimischen Kommentars und dem *Liber Horoscopus,* der bis dahin ebenfalls noch als verschollen galt.[375]

Gemessen an ihrer Rezeption, so betonte Matthias Kaup, könne die Bedeutung dieser drei Opera – gemeint sind das kyrillische Orakel, der *Liber Horoscopus* und der in diesem Kapitel zu behandelnde *Liber de Flore* – für die eschatologische Literatur des Spätmittelalters „nicht hoch genug veranschlagt werden".[376] Diesem Befund steht ein insgesamt doch recht unbefriedigender Forschungsstand gegenüber. Noch immer kursieren in der Literatur zu diesen Werken in aller Regel höchstens Fußnoten, und leider liegt auch der *Liber de Flore* weiterhin nicht in einer vollständigen kritischen Edition vor, so dass nach wie vor Grundmanns Teiledition zu Rate gezogen werden muss.[377]

Den Kommentar datierte Grundmann „zweifellos" auf das Pontifikat Clemens' V., des zweiten Nachfolgers Bonifaz' VIII.[378] Der prophetische Basistext muss dagegen – wie der *Liber Horoscopus* wahrscheinlich auch – während der Sedisvakanz vorher entstanden sein, denn er weiß nur von einem einzigen Nachfolger Bonifaz' VIII. und erwartet dann schon den *papa angelicus*.[379] Der Kommentar hört auf, als die *ex eventu* verfassten Bestandteile des prophetischen Grundtextes abgeschlossen und die Vorhersagen somit bei der echten Zukunft angekommen sind.[380] Er zeigt sich bemüht, die Differenzen des *Liber*

375 Grundmann: *Liber de Flore*, (1929) 1977 [S.106]. Später wurde ihm noch eine weitere Handschrift aus den Katalogen der Stadtbibliothek von Arras bekannt. Auf diesem Manuskript Arras MS.138 (fol.85^{v}–106^{v}) basiert im Wesentlichen seine Untersuchung und Teiledition. Meines Wissens sind seither keine weiteren Manuskripte aufgetaucht, die den *Liber de Flore* enthalten. Vgl. auch die Angaben bei Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus",* 2004 [S.189, Anm.51f.]. Sowie Kaup: *Der Liber Horoscopus*, 2003 [S.152].

376 Kaup: *Der Liber Horoscopus*, 2003 [S.153].

377 Den defizitären Forschungsstand bezüglich dieser drei Werke kritisierte ebenfalls Kaup: *Der Liber Horoscopus*, 2003 [S.153]. Etwas ausführlicher die Erörterungen zum *Liber de Flore* bei Douie: *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli*, 1932 [S.42ff.] und die Darstellung bei Leff: *Heresy*, (1967) 1999 [S.184ff.].

378 Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.109].

379 Schon McGinn: *„Pastor Angelicus"*, 1989 [S.242ff.] verortete hier den eigentlichen Beginn der Mythenbildung um den künftigen Engelspapst, besonders da der *Liber de Flore* auch die einschlägigen Termini benutzt. Vgl. daran anschließend auch die Darstellung bei Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus",* 2004 [S.189], der im Übrigen auch den Erörterungen Grundmanns zur Datierung folgt: Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus",* 2004 [S.190] bezeichnet den *Liber de Flore* auch als [S.193] *„franscescanizzazione* del messagio contenuto nei *Vaticinia*"

380 Die anschließende inhaltliche Zusammenfassung folgt Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.111] und betrifft diejenigen Textteile, die er in seiner Teiledition nicht zugänglich gemacht hat. Vgl. ebenfalls noch Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus",* 2004 [S.190].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

de Flore mit anderen Papstprophetien auszugleichen, und erwähnt in diesem Zusammenhang bereits den *Liber Horoscopus*, der allerdings später entstanden sein muss als der prophetische Basistext des *Liber de Flore.*[381] Insgesamt ergibt sich das folgende Bild, welches die enge literaturgeschichtliche Assoziation der beiden Werke vergegenwärtigt: Dem Verfasser des *Horoscopus*-Orakels lag der prophetische Grundtext des *Liber de Flore* vor. In der Forschung wird der *Horoscopus* auch als astrologisches Addendum zum *Liber de Flore* gehandelt.[382] Der Glossator des *Liber de Flore* wiederum berief sich bereits auf den *Horoscopus* als prophetische Autorität.[383]

Im *Liber de Flore* konkretisiert sich erstmals die Erwartung eines päpstlichen Quasi-Messias, der unter dem konkreten Terminus *pastor angelicus* firmiert.[384] Genauer gesagt handelt es sich um eine ganze Reihe von nicht weniger als vier päpstlichen Erlösergestalten, mit denen im Anschluss an zwei Bonifaz-Nachfolger zu rechnen sei. Der erste dieser *pastores angelici* inthronisiert den letzten Kaiser, *generosus rex de prosperitate Pipini*, als Herrscher des Morgen- und Abendlandes.[385]

---

381 Siehe das Zitat bei Grundmann: *Liber de Flore,* 1929 [S.40]: *Nam ista* [d. h. die vorliegende Prophetie] *et etiam illa, que Horoscopus intitulatur, inter Bonifacium et pastorem angelicum solum unum pontificem ponere videntur; illa tarnen, que Rahano attribuitur, duos intermedios pingit, sicut jam tempore nostro rei evidentia declaravit* [...].Grundmann: *Liber de Flore,* 1929 [S.41] kam bezüglich der Datierung zu folgendem Schluß: „Da sich uns weiterhin zeigen wird, daß höchstwahrscheinlich auch schon im Grundtext des Liber de Flore die Papstprophetie des „Raban" [gemeint sind die *Vaticinia* der *Genus-nequam*-Reihe] benutzt ist, so ergibt sich folgende Datierung des Liber de Flore und der mit ihm zusammenhängenden Schriften: der „Raban" ist in der Zeit von Benedikts Tod erschienen, bald danach der Liber de Flore, dann – mit Benutzung der beiden – der Horoscopus (die beiden letzten im Vakanzjahr vor der Wahl Clemens' V.), endlich unter Clemens die Erklärung zum Liber de Flore, in der außer Raban auch der Horoscopus mehrfach zitiert ist."

382 Vgl. etwa Reeves: *The Influence of Prophecy,* 1969 [S.402].

383 Siehe z.B. Grundmann: *Liber de Flore,* 1929 [S.91]: *Cuius ignominie plenius tanguntur in revelatione Horoscopi, ubi de successore immediato Bo*(*nifacii*) *loquitur.*

384 Siehe etwa Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus",* 2004 [S.190]: „Il *Liber de Flore* segna l'emergere del mito del *pastor angelicus* nella sua pienezza.". Vgl. dazu auch McGinn: *The Apocalyptic Imagination in the Middle Ages*, 2002 [S.93]. Ders.: *„Pastor Angelicus"*, 1989 [S.242]. Sowie bereits Ders.: *Angel Pope and Papal Antichrist*, 1994.

385 Zitat bei McGinn: *„Pastor Angelicus"*, 1989 [S.243f.]. In der Teiledition bei Grundmann: *Liber de Flore*, fehlt der betreffende Passus. Vgl. aber das Zitat ebd. [Anm.94]: *Regem generosum jamdictum sibi in adjutorium convocabit et, ut extimo, in sedem temporalem vacantem hactenus ipsum mellifiue collocabit; quia regem ipsum Merlinus appelat bicefalum, scilicet quia duo capita habebit, orientalem puto et occidentalem obtinebit potestatem.* Die einzelnen Angaben zu den vier Engelspäpsten referieren ausführlich McGinn: *„Pastor Angelicus"*, 1989 [S.243ff.] sowie Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus",* 2004 [S.190ff.]. McGinn: *„Pastor Angelicus"*, 1989 [S.245] betonte die Bedeutung des letzten Kaisers als

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Im Anschluss an Marjorie Reeves, die im *Liber de Flore* das Initial eines neuen, französischen bzw. Frankreich-bezogenen ‚Joachimismus' ausmachte, hat die Forschung im Wesentlichen diese Eigentümlichkeit betont, dass der Text das Bild einer einträchtigen Allianz zwischen mehreren künftigen päpstlichen Heilsbringern und einem ‚Nachfahren Pippins' zeichnet.[386] Die vermeintlichen politischen Ambitionen hinter diesem ‚Programm' sind jedoch weit überschätzt worden, denn das zentrale Anliegen der Schrift besteht zweifelsohne in der Konsolidierung der Gruppenidentität einer eschatologischen Wert-Elite: Im Kern geht es darum, […] *inducendum catholicos ad perfectam observantiam vite spiritualis.*[387]

Eingangs beschwört Pseudo-Joachim die zukünftigen Gläubigen, seiner prophetischen Botschaft Vertrauen zu schenken. Er mahnt zu Umkehr und Buße, obwohl er weiß, dass er nur von wenigen gehört werden wird. Er bedauert zutiefst, dass es ihm nicht vergönnt sein werde, in der Zeit der Not gemeinsam mit den Erwählten zu trauern über das Elend, welches seine Seele vorausahnt. Ja er wage gar nicht, das ganze Ausmaß der Trübsal zu verkünden, das er kommen sehe, damit nicht das Wissen um die künftigen Übel diejenigen verwirren möge, die sie durchleben müssen. Es beschäme ihn, was er über die Kirchenfürsten der Zukunft Schändliches verkünden müsse, aber es helfe ja auch nicht zu schweigen, denn kommen werde es doch genau so. Alles, was dann folgt, ist in die düster orakelnde Behandlung dieser ‚Kirchenfürsten' eingewebt,

---

Bestandteil und/oder Gegenüber des Engelspapstes. Dagegen lässt sich mit Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus",* 2004 [S.192f.] einwenden: Im *Liber de Flore* taucht diese Figur zwar auf, aber sie spielt nicht die gleiche große Rolle wie die guten Päpste – sie stirbt unter dem zweiten und hat keinen Nachfolger.

386 Siehe Reeves: *The Influence of Prophecy,* 1969 [S.404]. Die Autorin hielt diese Besonderheit für ausgesprochen signifikant (hier im Vergleich zur *Genus-nequam*-Reihe der berühmten *Vaticinia*): „Its chief differences are a greater attention to political forces, its more specific angelic portraits, and – most significant – its expectation of political aid to the Pope from the French house." Daran anschließend etwa Dupuy: *The Unwilling Prophet*, 2000 [S.232 & S.241]. Ebenfalls ähnlich Fleming: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 [S.4]: „What distinguishes the Liber de Flore from the Genus nequam prophecies is the political programm identified in the descriptions of the angelic pope and his three successors." Vgl. auch bereits Grundmann: *Liber de Flore,* 1929 [S.50f.], der sich die Neigung zu Frankreich und zu den Anjous, die in diesem Werk zweifellos hervortrete, folgendermaßen erklärte: Es handele sich um „eine Art Opportunitätspolitik: das ist ja geschrieben in der Zeit, als die Spiritualen gemeinsam mit der französischen Politik gegen das bonifazianische Papsttum kämpften"

387 Zitat bei Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.113].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

beginnend bei Gregor IX. (1227–1241), *non amicus fidei, sed temporalium rerum maximus amplexator.*[388]

Schon in dieser Eingangssequenz entfaltet sich das apokalyptische Erwählungsnarrativ in seiner geradezu prototypischen Ausprägung: In der Zeit des Adlers (Friedrichs II.), wird ein dürrer Zweig vortreffliche Blüten tragen – der von Franziskus begründete Orden. Weh denen, die sich die Leitung des Ordens anmaßen und dabei den Duft und die Süße der Blüten verderben und ihre Farbe verändern, so dass nur wenige auf der reinen Lehre ihres Meisters beharren, *angelice religionis pastor primus pro virga describitur, qui penitus lectionem evangelicam imitabit.*[389] Dieses Loblied auf Franziskus und die wenigen konsequenten Verfechter seines Vermächtnisses definiert bereits unmissverständlich den lebensweltlichen Standpunkt, von dem aus hier die Dynamik apokalyptischer Erwählung und Verwerfung entwickelt wird, nämlich aus der erhabenen Perspektive einer besonders strengen minoritischen Regelobservanz.

So erklärt sich auch, warum die Prophezeiung bis auf Gregor IX. zurückgeht, da sie hier offenbar eine wichtige Zäsur lokalisiert. Dieser Papst hatte sich mit der Bulle *Quo elongati* (1230) bekanntlich die erste offizielle Regelauslegung ‚angemaßt' und die Verbindlichkeit des Franziskus-Testaments relativiert.[390] Die Prophezeiung argumentiert insofern eindeutig im Interesse der ‚spiritualen' Fundamentalisten, die geneigt waren, hier den eigentlichen Beginn der Korruption des minoritischen Ursprungsideals zu verorten.[391] Dazu passt die Position, die der *Liber de Flore* bezüglich der berühmten Auseinandersetzung Gregors IX. mit Friedrich II. einnimmt. Der Verfasser ergreift hier nämlich keineswegs Partei, sondern sein Urteil über die beiden Protagonisten dieses

388 Siehe Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.115]: *Tempore colubri leene filii aquile insignite pastor regnabit in solio, qui a colubro passiones plurimas et jacturas recipiet; non amicus fidei, sed temporalium rerum maximus amplexator. Cuius tempore de petrosa provincia arrida virga florebit renitens et preclara. Flores eius erunt tenues et mellici preclareque substancie. Ve illis, qui flores huius usurpabunt sub specie gubernandi et in eis ammittent tenuitatem et mel. Ut puto, angelice religionis pastor primus pro virga describitur, qui penitus lectionem evangelicam imitabit. Eius posteri pauci et modice duraturi in primitivi pastoris doctrina. De quo potest fidelium congregatio nimium condolere, et ita sibi ecclesia frontem ascribens improbe meretricis colores florum natorum in virgula nominata diversimode variabit. Et in MCCLXX partibus temporum varietas florum fiet.*

389 Grundmann: *Liber de Flore* [S.112f.].

390 Zu diesem „first official attempt to exposit the rule" vgl. etwa Burr: *The Spiritual Franciscans*, 2001 [S.15]. Grundmann: *Die Bulle ‚Quo elongati'*, (1961) 1976 [S.222].

391 Im Anschluss an Grundmann hielt auch Potestà: *Dante profeta e i vaticini papali,* 2004 [S.77] dafür, der Autor „dovette essero uno Spirituale italiano" – oder zumindest eine Person, die über deren Belange sehr gut informiert war. Vgl. daran anschließend noch Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus",* 2004 [S.190].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Konfliktes fällt in gleichem Maße vernichtend aus.[392] Über Gregors Nachfolger Cölestin IV. (1241) wird nur lakonisch angemerkt, nach wenigen Tagen bereits werde seine Seele zur Hölle (*ad inferos*) fahren. Von Innozenz IV. (1243–54), dem *commentator scientie,* […] *de generosa prosapia*, der endlich die Macht des Kaisers (der Schlange) bricht, heißt es, er überhebe sich in Hochmut.[393]

Nach der relativ zügig abgehandelten Vernichtung der letzten Staufer wird die Prophetie undurchsichtiger, aber dankbarerweise setzt hier auch der Kommentar aus der Zeit Clemens' V. ein: Der Verfasser gebe hier Prophezeiungen wieder

> ad inchoandum propositum suum circa prophetiam pertinentem ad tempus pontificis, quem describit immediate, scilicet ad tempus Gregorii; et est intentio sua generaliter hic tangere defluxiones, quas in spiritu videbat esse futuras in statu evangelice perfectionis. Idcirco vero hic incipit eas generaliter explicare, ut innuat, quod tempore supradicti pontificis inceperunt manifestari. Et hoc fuit quod tetigit supra in fine primi capituli, quando dixit quod in anno MCCLXXX fieret varietas florum. Iterum etiam defluxions illius status hic explicat generaliter sub quodam enigmate seu tenebroso eloquio, ut ostendat, quod tenebre, scilicet perversi religiosi, ceperunt tunc regnare in statu predicto.[394]

Fortan stehen die Degeneration der minoritischen Ideale und die heilsgeschichtliche Rechtfertigung der innerfranziskanischen Abspaltungstendenzen im Mittelpunkt des Interesses, und natürlich die daran anschließende Kardinalfrage: Wer sind die *perfidi et ficti religiosi* und wer sind die ‚wahren' Jünger der evangelischen Lehre, die ‚echten' Nachfolger Christi und ‚seines Abbildes' Franziskus, die den vermeintlichen ‚Schlüssel' zur Erlösung besitzen?[395]

---

392 Vgl. dazu Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.117f., mit Zitaten in Anm. 28 & 29]. Zwar wird der Kaiser als „giftige Schlange" bezeichnet, aber die ‚große Freiheit', die den Päpsten schließlich aus seiner Vernichtung entsteht, beklagt der Text ebenfalls: *Ve tamen libertati huiusmodi, quia propter libertatem ac dominium temporale in nimia tranquillitate pastorum fides Christi pluribus acutis gladiis ferietur et delectatio metallorum et avara concupiscentia predictorum spes improbas concipiet, quia jam deficit ille coluber, qui escas cupiditatis et avaricie de ventre cardinalium extrahebat* […].

393 Vgl. auch dazu weiterhin Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.118f.]. Über Alexander IV. (1254–61) werde kein eindeutiges Urteil abgegeben, und die beiden folgenden Päpste, Urban IV. und Clemens IV. werden sogar „eher gelobt als getadelt." Als vernichtende Kritik an den Päpsten sei dieser Teil wohl kaum zu lesen, nur dass der Verfasser den Zwischentitel einfügt: *Hic dubitatur de statu ecclesie corruendo.*

394 Zitat bei Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.120f.].

395 Das Zitat folgt Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.121].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Der Prophet des *Liber de Flore* gibt sich einige Mühe, hier eine differenzierte Antwort zu geben. Er sieht den Orden seit Gregor X. und dem Zweiten Konzil von Lyon (1274) in nicht weniger als vier Teile gespalten.[396] Der kleinste und gleichzeitig bedeutendste Block ist die Gruppe der ‚Auserwählten', mit denen sich der Autor der Prophezeiung identifiziert.[397] Die Angabe, dass diese Leute gezwungen werden, jenseits des Meeres unter den Barbaren zu weilen, passt zu Fra Liberatos und Angelo Clarenos Gesinnungsgenossen, die erst nach Armenien ausweichen mussten und dann später unter Bonifaz VIII. weit in den griechischen Osten flohen:

> mihi videtur, quedam congregacio fidelium licet parva petent ultramarinas partes cum barbaris moraturi, donec Moyses successurus simplicitatis modeste, qui sub novo rubro videbit figuram altissimi, ipsos extrahet de Egipto deficiente potestate Pharaonis.[398]

Es war, wie auch der Kommentar bestätigt, eine kleine Schar, und nicht alle *ministri aut promotores vel observatores evangelice veritatis* hätten sich damals zur Flucht entschlossen, sondern nur ihre prominentesten Vertreter, nämlich *quidam ex illis magis notabiles*.[399] Es klingt wahrscheinlich, dass der Autor zu denjenigen gehörte, die sich damals gegen die Flucht entschlossen und also unter dem Pontifikat Bonifaz' VIII. in Italien blieben. Grundmanns vorsichtig formulierte Hypothese, der Autor könne Konrad von Offida gewesen sein, ist in der Forschung im Übrigen nie aufgegriffen worden.[400] Die Ankündigung, dass diese Spiritualen unter der Führung eines neuen Moses vom Pharao abfallen und Ägypten verlassen werden, deutete Grundmann auf Fra Liberato, der seine Leute im Sommer 1304 nach Italien zurückführte.[401] Dieser Interpretation liegt

396 Siehe Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.122, Anm.44]: *Flores virgule in partes quatuor dividentur inter se, sed divisio nondum execucioni mandabitur, sed jam radicari incipiet confusio inter eos.*

397 Auch dazu vgl. Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.122]: „Über die äußeren Schicksale dieser „Erwählten" selbst erfahren wir leider ziemlich wenig. Immer wieder wird nur allgemein beteuert, sie seien die wahren, unverdorbenen Gläubigen, die echten Jünger Christi und des hl. Franz, die rechtmäßigen Kinder der Mutter Kirche, eben deshalb aber von den weltsüchtigen, laxen Gegnern bedrängt und verfolgt, von der Kirche stiefmütterlich-grausam verstoßen […]."

398 Siehe Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.122, Anm.45].

399 Zitat bei Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.122].

400 Vgl. Grundmann: *Liber de Flore,* 1929 [S.77f.]. Siehe aber auch Kaup: *Der Liber Horoscopus,* 2003 [S.159f.], der seinersits Arnald von Villanova oder einen „kundigen Kenner seiner Werke aus dem Spiritualenmilieu" in Betracht zog.

401 Vgl. Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.122, Anm.45].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

definitiv ein Missverständnis zugrunde, insbesondere da ihr der Kommentar selbst ausdrücklich widerspricht, der diesen Moses als die Verkörperung eines künftigen Papstes begrüßt.[402] Ägypten, der Ort der Verbannung, das ist die Kirche unter Bonifaz, dem Pharao, dem der Gehorsam aufgekündigt wird – und die Erlösergestalt, die sich in dem neuen Moses abzeichnet, soll die Erwählten bzw. die Spiritualen von dort wegführen, und zwar so zu sagen in das exklusive ‚innere Exil' ihrer unanfechtbaren apokalyptischen Selbstgewissheit!

Alle anderen Glieder des Franziskanerordens sind jedenfalls *derisores ecclesie*, Abtrünnige des minoritischen Ursprungsideals, und sie werden nach ihrem jeweiligen Verhältnis zu den Erwählten bzw. den Spiritualen unterschieden.[403] Der Autor legt fein abgestimmte Kriterien an, um ein differenziertes Bild von den zermürbenden ordensinternen Zwistigkeiten zu zeichnen. Seine zentrale Prognose läuft jedoch auf einen einzigen zentralen Antagonismus hinaus: Die Zeit wird schließlich jeden zwingen, sich zu positionieren, und zwar entweder auf der Seite der wenigen Erwählten, oder auf der Seite ihrer zahlreichen Gegner, und der *Liber de Flore* entwickelt diesen fundamentalen Dualismus anhand der entsprechenden Identifikationsfiguren und Feindbilder.

Ganz vorn auf der Seite der Identifikationsfiguren rangiert zunächst Olivi: Der Kommentar huldigt ihm als dem ‚neuen Hektor', der unter Martin IV. Trojas Untergang prophezeit.[404] Eine weitere Identifikationsfigur der radikalen Armutseiferer ist natürlich Cölestin V., durch welchen Gott seine treuen Bekenner zu Werken des Glaubens inspirieren möchte.[405] Aber dieser Papst vermag den siechenden Körper der Christenheit nicht zu heilen, und Gott muss ihn schließlich von diesem Amt befreien, um seine Seele zu schützen.[406]

---

402 Vgl. Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.123].

403 Eine Gruppe (*in confusione terribili*) verleumdet und verfolgt die Verfechter der strengen Armut obszessiv. Eine andere Fraktion (*in desideriis nefandis*) ist den Verlockungen des Fleisches erlegen. Eine dritte Gruppe (*in admiratione mirabili*) sind die unentschlosseneren, die gemäßigten Spiritualen, die sich von der Kommunität einschüchtern und von ihren Idealen abbringen lassen. Zitate bei Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.123].

404 Siehe Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.125, Anm.50]: *Anaxagoras antiquus philosophus simpliciter per discipulos vel scripturas loquendo prophetavit. Hector post mortem suam denunciavit destructionem Troye, forte dum dormiebat in lecto suo previdit eam. Ita et novus Hector scil. frater Petrus Johannis militans in ecclesia nove Troye* [...].

405 Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.126]. Zur Zeit Martins IV. hätte Olivi dem Propheten eigentlich noch als *in admiratione mirabili* gelten müssen, wie schon Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.125] treffend feststellte. Olivis Spätwerk, die Auslegung der Apokalypse und seine posthumen Geschicke als ‚nicht kanonisierter Heiliger' machten ihn dann quasi zum Proto-Märtyrer für die Sache der Radikalen.

406 Durch *machinationes astucie* (dazu der Kommentar: *id est sophisticas persuasiones*) wird der Papst seines Amtes enthoben – also mit illegalen Mitteln, aber doch zu seinem Besten.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Der zentrale Lichtblick in der anschließenden Zeit schwerer Bedrängnis ist das Erscheinen des ‚Gesalbten', der die *reformatio ecclesie devotorum et sequacium Christi* einleitet.[407] Dies sei Grundmann zufolge „vielleicht die interessanteste Person unseres Traktats […]; […] ohne allen Zweifel der bekannte spanische Arzt und ‚Laientheologe' Arnald von Villanova."[408] Sein ‚Erscheinen' 1298 (richtig 1299) meint wohl sein erstes öffentliches Auftreten in Paris und den Konflikt mit den dortigen Theologen aus Anlass seiner Schrift über den Antichrist. Der Kommentar zitiert in diesem Zusammenhang den ersten Johannesbrief, der den Beginn der Endzeit und die Warnung vor dem damit verbundenen Auftreten apokalyptischer Irrlehrer einschärft.[409]

Was die apokalyptischen Feindbilder betrifft, so konzentriert sich der *Liber de Flore* auf die Päpste, und in dieser Hinsicht profitiert das Werk – beginnend bei Nikolaus III. (*principia malorum accedent*) – deutlich von den Orakeln der *Genus nequam* – Reihe.[410] In dieser Eigenschaft folgt der *Liber de Flore* dem Schema „di altre simili opere profetiche: papi malvagi da Niccolò III a Bonifacio VIII e la contrapposizione di quest'ultimo a Celestino V."[411] Nikolaus III. (1277–80) ist der *pastor perversus et fantasticus*, der, wie sein Wappentier und Namenspatron, der vernunftlose und genusssüchtige Bär, dem Zeitlichen und Irdischen hoffnungslos verfallen ist.[412] Die schonungslose Verachtung gegenüber diesem Papst erklärt sich erneut aus seinem schändlichen Verhalten gegenüber der ‚reinen Blüte' der Franziskus-Gefolgschaft.

407 Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.128 & 156].

408 Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.128].

409 Siehe Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.153]: *Ita quod in MCCXCVIII anno unctus revelabitur* […]. Dazu der Kommentar Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.156f.]: *Expressis disposicionibus ad ruinam ecclesie malignancium et confusionis capitis iliius, hic incipit exprimere contingencia temporis predicti, quod fuit inicium reformacionis ecclesie devotorum et sequacium Christi, et consequenter eorum adversitates. Intendit ergo dicere, quod tempora predictorum contingencium ita involvebatur, quod in MCCXCVIII anno revelatur est unctus – scilicet unctione de qua dicit Johannes: unctio dei docet vos de omnibus* […]. Es handelt sich um ein Zitat aus 1 Joh 2, 27: *Für euch aber gilt: Die Salbung, die ihr von ihm empfangen habt, bleibt in euch und ihr braucht euch von niemand belehren zu lassen. Alles, was seine Salbung euch lehrt, ist wahr und keine Lüge. Bleibt in ihm, wie es euch seine Salbung gelehrt hat.*

410 Auch *Genus nequam* kennt diesen Papst als *principium malorum:* Siehe Fleming [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 [*Vaticinium* I, S.149]: Vgl. dazu auch Potestà: *Dante profeta e i vaticini papali,* 2004 [Zitat S.78]: Das Werk „presenta un chiaro debito nei confronti di Genus nequam." Ebenfalls bereits Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.128].

411 Marini: *Celestino V e il „Pastor angelicus",* 2004 [S.190].

412 Angeblich habe schon die Tiburtinische Sibylle das Übel vorhergesehen: *Ursa omnium malorum inceptrix.* Siehe dazu Potestà: *Dante profeta e i vaticini papali,* 2004 [S.78] und Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.135].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Seine ‚Erklärung' der Regel habe den Orden in den Wahn der Welt verstrickt – eine Kritik, die eindeutig auf die Dekretale *Exiit qui seminat* abzielt, die wohl wichtigste kuriale Einlassung zur Ordensregel in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts.[413] Sein Nachfolger Martin IV. (1281–85) figuriert, ähnlich wie in den *Genus nequam* – Prophezeiungen, unter dem Beinamen ‚Mann des Blutes'.[414] Zwar wird auch ihm vorgeworfen, an der weiteren Degeneration des Minoritenordens beteiligt zu sein, aber er wird schließlich doch vergleichsweise geschont, wenn es etwa von ihm heißt, er sei *melior corde quam aspectu* und handele *bona fide*[…]*, non astute.*[415] Auch dem Pontifikat Honorius' IV. (1285–87) misst der Text anscheinend keine wirklich herausragende negative Bedeutung bei. Der Papst gilt als raffgierig und bestechlich, aber offenbar nicht als Bedrohung in einem heilsgeschichtlich relevanten Sinne.[416]

Nikolaus IV. (1288–92), der erste Franziskaner auf dem Papstthron, wird dagegen ganz unmissverständlich als ungeheuerlicher Verräter verurteilt, weil er sich bereitgefunden hat bzw. bereitfinden wird, den demütigen minoritischen Status der vollkommenen Armut gegen die Macht, die Ehre und den Reichtum des päpstlichen Stuhles zu tauschen.[417] Die spirituale Neigung zur

413 Siehe Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.151, Anm.1]: *Flores virgule repinget ficto colore, ut colorem verum obnubilet. Ut extimo aliqua declarabit et volens absolvere nimium innodabit, quia in sua protectione receptos fantasmate circumdabit. Columbe felle carebunt; iuvito domino columbarum* (*in*) *eis fel dabitur, et vere fellice erunt; et sicut fel in organico corpore multa facit secundum sui caliditatem et siccitatem, ita columbas faciet calidas superbia et errore et siccas doctrina et fide, ita quod non valebunt columbe de cetero appelari.* Die Dekretale konzedierte den Minoriten unter anderem den ‚lebensnotwendigen Gebrauch materieller Güter' schrieb aber die Verbindlichkeit des minoritischen Armutsgelübdes fest. Mit Olivi war der große Theologe des *usus pauper* an der Erarbeitung der Verfügung beteiligt. Obwohl sich der Papst hier bemüht zeigte, den Vertretern der strengen Regelauslegung entgegenzukommen, erregte die Bulle deren Widerwillen. Vgl. dafür hier nur Brooke: *The Image of St Francis*, 2006 [S.96ff.].

414 Siehe Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.136]. Vgl. Fleming [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 [*Vaticinium II*]: *Sanguis. Decime dissipabuntur in effusione sanguinis.*

415 Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.136].

416 Siehe Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.136, Zitat in Anm.81]: […] *corporalibus viribus carens, non dolosus, sed cupidus;* […] *magis quantitates argenteas cumulare quam fidei conabitur ornamenta depingere* […]. […] *de pastore predicto nihil aliud est opinandum quam cupiditatis scelus; in aliis vero tamquam in corpora deffectivus erit* […].

417 Siehe Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.137]: […] *quia quando vallis se ad cacumina montium elevabit et paupertas in delicias transfretabit, obedientia in contemptum, castitas in luxuriam, ludibrium in gulositatem, tunc subjectio in dominium transferetur* […]. Zu Girolamo d'Ascoli, dem ersten Franziskaner auf dem Papstthron, sei hier nur verwiesen auf De Matteis: *Girolamo d'Ascoli*, 1991.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

heilsgeschichtlichen Selbstvergewisserung in dezidierter *Abgrenzung* zur Kirche und zum Papsttum artikuliert sich in dem betreffenden Passus mit großer Klarheit, denn der *Liber de Flore* hält die Vorstellung von einem franziskanischen Papst für eine absolute Unmöglichkeit, und dieser Versuch, das Unvereinbare zu vereinen, resultiert seines Erachtens in einer *copula monstruosa*.[418]

Auf diesen *papa prorsus indignus* folgt das flüchtige Gastspiel der Identifikationsfigur Cölestin, des *simplex, benignus, sanctus, pius, rectus, verus*, das um seines Seelenheiles willen schnell beendet wird, um dem verabscheuungswürdigen Bonifaz Platz zu machen, dem *perversus, obliquus, pseudo, impius, iniquus*, der sich des Thrones mit List und Betrug bemächtigt, und der die entschlossene Verfolgung der Erwählten aufnimmt.[419] Auch das unglückliche Ende seines Pontifikats wird ‚vorausgesagt': Wie er Böses tun wird, so wird er schließlich Böses empfangen: Er wird selbst aus dem Kelch trinken, den er anderen reichte.[420]

Auch der *Liber de Flore* entwirft schließlich das Szenario einer apokalyptischen Spaltung der Christenheit: *Separatus est populus quemadmodum consuevit: et oculus ab oculo dividitur* […].[421] Diesen Passus legt der Kommentar mit einem Verweis auf *Roboam et successoribus eius* aus.[422] Wie das *Oraculum Cyrilli* spielt also auch dieser Text mit dem Motiv der Abwendung Israels von seinem rechtmäßigen König Rehabeam.[423] Die Vorstellung, dass in diesem Zusammenhang das ‚Auge vom Auge' getrennt wird, erklärt sich vielleicht als Anspielung auf Lk 11,34: *Dein Auge gibt dem Körper Licht. Wenn dein Auge gesund ist, dann wird auch dein ganzer Körper hell sein. Wenn es aber krank ist, dann wird dein Körper finster sein.*[424] Die Augen der Kirche, so erläutert der Kommentar, sind *speculatores divine veritatis, scilicet universi doctores catholicorum*

418 Zitat bei Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.137].
419 Zitat bei Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.137].
420 Siehe Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.138, Anm.84].
421 Siehe Grundmann: *Liber de Flore,* 1929 [S.86].
422 Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.158]: *Quam nociva tunc fuerit perversitas ecclesiastice dignitatis, hic ostendit per caritatis defectum in populo. Nam tunc, ut ait, separatus hoc est divisus, est populus quemadmodum dividi consuevit, scilicet in tempore legis, uti sub Roboam et successoribus eius. Quam generalis vero et quam pestilens fuerit ista divisio, consequenter ostendit cum predicat, quia tunc oculus ab oculo divideretur.*
423 Vgl. oben, Kapitel 5.4.2.
424 Ähnlich Matt 6, 22.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

[…].[425] Das rechte Auge ist das, welches hingebungsvoll die ‚Spiritualia' schaut. Das linke Auge hat dagegen nur die ‚Korporalia' im Blick.[426]

Die Prophezeiung rechnet damit, dass sich im Zuge dieser ‚Trennung' die Erwählten zeigen: *Manifestabuntur electis sub barbaris* […].[427] Damit beginnen auch die Verfolgungen und Martyrien, die diese *observatores et promotores evangelice veritatis* von seiten der *ecclesia malignancium* unter Bonifaz VIII. und seinen Nachfolgern zu erleiden haben.[428] Der Gesalbte (*unctus*), Arnald von Villanova, ist das erste prominente Opfer dieser Anfeindungen: Seine schicksalhafte Auseinandersetzung mit der akademischen Öffentlichkeit und der römischen Lehrautorität ist dem Kommentar eine ausführliche Schilderung wert.[429] Anschließend heißt es über den Nachfolger Bonifaz' VIII., dass auch dieser ‚kleine Drache' viele vom rechten Weg abbringen werde.[430] Der Kommentar stellt diesen Papst als Abkömmling des ‚großen Drachen' vor, der sich das Pontifikat unrechtmäßig angemaßt habe, und erklärt damit die Verniedlichung zu *draconcius*.[431] Mit Bonifaz VIII., das macht der Kommentar hier unmissverständlich klar, ist das apokalyptische Schisma in der Welt, und die von diesem Papst begründete ‚Linie' ist verdorben.

Gleichwohl endet der von Grundmann edierte Teil der Prophezeiung mit der Versicherung, dass man keinesfalls daran interessiert sei, die Würde und den Glanz der Kirche an sich zu schmälern. Daraus zog Grundmann den Schluss:

> So scharf übrigens in dieser ganzen Polemik die Päpste und Kardinäle, die kirchlichen Institutionen und Maßnahmen und vor allem die Zustände

425 Siehe Grundmann: *Liber de Flore,* 1929 [S.86]: *Quam generalis vero et quam pestilens fuerit ista divisio, consequenter ostendit cum predicat, quia tunc oculus ab oculo divideretur. Oculi ecclesie sunt speculatores divine veritatis, scilicet universi doctores catholicorum, in quibus si desit caritas et ab invicem dividantur, ut unus alii resistat vel pre superbia vel pre invidia, et contenciones' et detractiones et blasfemie regnent in eis. Quanto magis talis divisio regnabit in ceteris, qui veritatem evangelice perfectionis non cognoverunt.*

426 Ebd.: […] *dexter, qui spiritualia tantum et etern, considerat et affectat, sinister, qui solum corporalia et transeunciar* […].

427 Ebd.

428 Grundmann: *Liber de Flore,* 1929 [S.87]: *Hic incipit prophetare perversitates, quas tunc ecclesia malignancium generaliter exercuit in quosdam observatores et promotores evangelice veritatis.* Danach schildert der Kommentar die Erscheinung des Gesalbten (*unctus*), also Arnalds von Villanova, in Begleitung eines nicht weiter bekannten *socius*.

429 Siehe Grundmann: *Liber de Flore,* 1929 [S.87f.].

430 Grundmann: *Liber de Flore,* 1929 [S.89]: *quod quidam draconcius inter electos astucia diabolica communitus vexabit et concassabit plurimos a tramite veritatis.* Es ist nicht klar, welcher Papst damit genau gemeint ist.

431 Grundmann: *Liber de Flore,* 1929 [S.89]: *Sed ideo vocat eum draconcium diminutive, ut innuat, quod magni draconis illius temporis proles erat,* […].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

> des Ordens kritisiert werden, so wenig ist das etwa eine Kritik an der Idee der katholischen Papstkirche.[432]

In der Tat handelt es sich nicht um eine Kritik an der Idee der kaholischen Papstkirche, wie Grundmann treffend erkannt hat. Im Gegenteil: Es handelt sich sogar um die leidenschaftliche Verteidigung dieser Idee, und zwar um den Preis der entschlossenen Abkehr von ihrer gegenwärtigen Gestalt unter den gegenwärtigen Päpsten. Wenn sich der Verfasser ausdrücklich gegen den Verdacht verwahrt, die ‚heilige Mutter Kirche' lästern zu wollen, dann richtet sich dieses höchstwahrscheinlich aufrichtige Bekenntnis ausdrücklich und ausschließlich auf das erhabene Ideal, und zwar auf die ‚wahre' Kirche jenseits der verworfenen *ecclesia malignancium*, die ihrerseits vorerst weiterhin blind sein wird für die Wahrheit und den Weg des Evangeliums:

> Non dico sancte matri ecclesie in aliquo derogari, nec eius verus decor dicitur in aliquo dedecorari; quia decor et decus matris ecclesie ille summus ‚noscitur Jesus Christus'; sed eius vicarius non Christi doctrinam sequetur, ut convenit. Et propter hoc necesse est, ut universa scandala veniant, quia si cecus cecum ducit, ambo in foveam cadunt […].[433]

Die ‚Blindheit', die das Orakel der Kirche attestiert, ist die gleiche Blindheit, die das Matthäus-Evangelium den Pharisäern und Schriftgelehrten des synagogalen Judentums vorwirft. Angesprochen auf deren Feindseligkeit gegenüber seinen Jüngern bezeichnet Jesus sie als *blinde Blindenführer.*[434] Den finalen Kontrapunkt zur Ignoranz der ‚Synagoge' setzt das betreffende Gleichnis mit der exklusiven Fähigkeit seiner Jünger, die Heilsbotschaft Jesu angemessen zu verstehen.[435] So wird die angebahnte Ablösung der römisch-katholischen Kirche nach dem Vorbild der Ablösung der Synagoge in den Schriften des Neuen Testaments konstruiert. Der Kommentar dazu besiegelt das abschließende

---

432 Grundmann: *Liber de Flore,* 1929 [S.68].

433 Grundmann: *Liber de Flore,* 1929 [S.90]. Für die Bezeichnung *ecclesia malignancium* vgl. das Zitat oben, Anm.428.

434 Mt 15, 14: *Lasst sie, sie sind blinde Blindenführer. Wenn aber ein Blinder den anderen führt, so fallen sie beide in die Grube.* Ähnlich Lk 6, 39: *Er gebrauchte auch einen Vergleich und sagte: Kann ein Blinder einen Blinden führen? Werden nicht beide in eine Grube fallen?*

435 Vgl. dazu die Perikope vom Zweck der Gleichnisrede Mt 13,10f. Vgl. zur genaueren Einordnung des Gleichnisses Bindemann: *Jünger und Brüder*, [S.228].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

und verheerende Urteil über *universaliter status ecclesie* und betont, wenn der Führer irre, sei auch dessen gesamte Gefolgschaft dem Irrtum verfallen.[436]

In dem Teil des Werkes, dessen Vorhersagen dann tatsächlich auf die Zukunft gerichtet sind, und in dem die Thronfolge vierer makelloser apokalyptischer Identifikationsfiguren auf dem Stuhle Petri beschrieben wird, artikuliert sich nicht etwa der ‚naive' Reform-Optimismus eines ‚blutlos spekulierenden Spiritualengeistes' (Grundmann).[437] Vielmehr handelt es sich bei diesen Gestalten um die Projektionen des elaborierten Erwählungsbewusstseins einer selbstgefälligen und selbstgerechten eschatologischen Elite, die sich für das ‚sehende' Auge der ‚wahren' Kirche hält.[438]

5.4.4 *Liber Horoscopus: Die astrologische Paraphrase zu den apokalyptischen Papstorakeln*

Der *Liber Horoscopus* ist so zu sagen die astrologische Fassung der prophetischen Botschaften, die sich schon *Genus nequam*, das *Oraculum Cyrilli* und der *Liber de Flore* auf die Fahnen geschrieben hatten. Was der letztgenannte als den Gegensatz zwischen *tempora tenebrosa* und *tempora serena* verhandelt, tritt hier als die Gegenüberstellung zwischen Saturn- und Sol- bzw. Jupiter-Epoche in den Blick.[439]

436 Grundmann: *Liber de Flore,* 1929 [S.91]: *Intendit ergo in prima parte, quod* (*per*) *supradicta non irrogatur blasfemia matri ecclesie vel decori eius; et dicit notabiliter matri ad differenciam ecclesie novercalis, quam superius increpavit. Nam, ui ait, verus decor matris ecclesie ille summus noscitur Jesus Christus, id est: Christus est. Sed ecclesiam illam increpat et blasfemat, in qua vicarius Christi non sequitur eius doctrinam. Ideo dicit: sed eius vicarius non Christi doctrinam sequetur ut convenit: quia propter hoc, ut dicit, necesse est, ut universa scandala veniant, id est necessario corrumpitur aut pervertitur universaliter status ecclesie. Et causam necessitatis exprimit consequenter, dicens: quia si cecus cecum ducat, ambo in foveam cadunt; quasi dicat: si ductor erret, necesse est errare sequaces. Ex quibus aperte docet, quod prima et potissima causa perversitatis in toto populo christiano est perversitas aut corruptio capitis seu universalis ecclesie.*

437 Vgl. Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.138].

438 Vgl. etwa den Jubelhymnus, mit dem der erste dieser ‚Engelspäpste' begrüßt wird: *Celi narrabunt gloriam dei, exultaciones et gaudia fidelium animos jocundabunt, quia dignabitur dominus cum fidelibus suis misericordiam facere; electos suos ad cenam agni providi convitabit; ubi erit melodia et cantus cum jubilacione psalterii, ubi medicina cito sanans egrotos* […]. Siehe Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.141, Zitat in Anm.92]. Es handelt sich um einen armen, frommen, bescheidenen und weisen Mönch, der durch himmlische Weisung zum Papst erhoben und daraufhin von einem Engel aus seinem Grab herausgeführt wird. Die Berge neigen sich vor dem Antlitz seiner Güte, die Flüsse wenden ihren Lauf, die Toten stehen auf u.s.w.

439 Vgl. dazu bereits Grundmann: *Liber de Flore*, (1929) 1977 [S.109, Anm.14].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Mit dieser *ex-eventu*-Prophetie, welche die sieben Päpste von Nikolaus III. bis Benedikt XI. betrifft, wurden im frühen 14. Jahrhundert zwei noch relativ junge literarische Trends aufgegriffen.[440] Einerseits schloss das Werk thematisch an die damals kursierende erste Reihe der populären *Vaticinia* an.[441] Diese hatten offensichtlich am Ende des 13. Jahrhunderts den Nerv der Zeit ausgezeichnet getroffen und neue Maßstäbe gesetzt, indem sie das Genre der Papstprophetien so zu sagen begründeten, wobei diese Redeweise insofern missverständlich ist, als dass sich in diesem frühen Stadium natürlich noch keine literarischen Konventionen etabliert haben konnten, die den Begriff ‚Genre' rechtfertigen würden. Die Bezeichnung ‚Papstprophetien', wie sie hier benutzt wird, ist nicht durch formale Kriterien gerechtfertigt, die einzige Gemeinsamkeit dieser Entwürfe betrifft die Festlegung auf das Medium der Prophetie (größtenteils *ex eventu*) und auf das Thema ‚gute' und ‚böse' Päpste. Die Strategien sowohl zur Autorisierung als auch zur Veranschaulichung der prophetischen Botschaften variierten.

Was diese Strategien betrifft, so griff der *Liber Horoscopus* hier eine zeitgenössische Empfehlung auf, die der *Genus-nequam*-Reihe noch fremd gewesen zu sein scheint, nämlich die Berufung auf eine vermeintlich seriöse Wissenschaft – die Astrologie. Dafür könnten das *Oraculum Cyrilli* und der dazugehörige pseudo-joachimische Kommentar bereits Pate gestanden haben, denn auch hier finden sich schon astrologische Anspielungen, und eine apokalyptische Erlösergestalt erscheint als ‚Sonne', die verfolgt, gefangen, verdunkelt und schließlich freigesetzt wird.[442] Tatsächlich verweist der *Horoscopus*-Kommentar auch auf den Namen Kyrill im Zusammenhang mit verschiedenen anderen prophetischen Autoritäten, auf die er sich eingangs beruft.[443]

---

440 Ähnlich schon Potestà: *Dante profeta e i vaticini papali,* 2004 [S.78]: Das Werk „si pone all' incrocio di due tradizioni"

441 Siehe dazu oben, Kapitel 5.4.1.

442 Siehe dazu oben, Kapitel 5.4.2.

443 Vgl. B, fol.3^{r}–4^{v}: *Rerum omnium & ex ista diligentia voluerit Dominus Jesus Christus, ecclesiam suam certificare de persequutionibus ultimis, et eorum temporibus clarissime demonstravit, per revelationum pluralitatem.* Der Kommentar nennt den Propheten Daniel, die Johannesoffenbarung, Paulus, und […] *plures alias particulares, postmodum illis addidit, per quas, illarum dubietas tolleretur, inter quas prima est revelatio Methodii* […], *in quo fervebit persequutio Antichristi …,* dann nennt er Columbinus, Hildegard, Cyrill. Für den Autor der *Genus-nequam*-Prophetien hält er interessanterweise einen *Rabanus Anglicus*, der *illud similiter revelabit de cursu ecclesie per figuras pontificum romanorum,* von Nikolaus III. *usque ad extremum pontificem* […] *qui succedet immediate persequutio Antichristi, sub mutatione planetarum* […]. Die Frage, ob sich *Genus-nequam* nicht doch auch auf astrologische Befunde beruft oder sich darauf in irgendeiner Form beziehen lässt, ist bisher anscheinend nie in Angriff genommen worden, obwohl die Vermutung eigentlich so nahe liegt.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Außerdem ist der *Horoscopus* sicher nicht zufällig neben dem *Liber de Flore* auch gemeinsam mit diesem Kyrillischen Orakel überliefert worden.[444]

Der *Liber Horoscopus* ist ein Glossenkommentar, der in 32 Kapiteln an einen prophetischen Grundtext jeweils mit einer Auslegung anschließt. Vom Umfang und vom Aufbau her hat dieses Werk damit ähnliche Dimensionen wie der vollständige *Liber de Flore.* Nur das letzte, das 33. Kapitel über die Zeit des Jubels vor dem Ende der Geschichte wird nicht auskommentiert – wahrscheinlich weil es für sich sprach und keiner weiteren Erläuterung bedurfte.[445] Mit Ausnahme eines Kapitels, das durch Matthias Kaup 2003 zugänglich gemacht wurde, ist der *Liber Horoscopus* bisher nicht ediert.[446] Die derzeit bekannte Überlieferung beschränkt sich auf zwei vollständige Manuskripte, beide aus dem 16. Jahrhundert, als die Sterndeutung ihre vorerst letzte Blütezeit erlebte, was natürlich die Frage nahe legt, wie viele Gemeinsamkeiten hier noch mit dem ursprünglichen Text aus dem frühen 14. Jahrhundert zu vermuten sind.[447] Textimmanente Hinweise sprechen allerdings für eine zeitnahe gemeinsame Vorlage für beide Abschriften, und es ist darüber hinaus auch nicht ersichtlich, welches Interesse mit dem großen zeitlichen Abstand von 200 Jahren noch daran bestanden haben könnte, den Text, der eindeutig auf die Verhältnisse am Beginn des 14. Jahrhunderts zugeschnitten ist, gezielt zu manipulieren. Außerdem bestätigen Exzerpte, Zitate und Anspielungen, mit denen sich das Werk in der sonstigen Überlieferung des Spätmittelalters bemerkbar macht,

444 Vgl. dazu bereits oben, Kapitel 5.4.3, hier die Darstellung mit Anm.375. Außerdem unten, Anm. 447.

445 Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.108] machte auf diese Besonderheit und weitere Gemeinsamkeit mit dem *Liber de Flore* aufmerksam.

446 Eine Edition des 30. Kapitels findet sich bei Kaup: *Der Liber Horoscopus*, 2003 [177–184 die Edition].

447 Für die Angaben zu den Handschriften siehe Kaup: *Der Liber Horoscopus,* 2003 [S.175]: Rom, Biblioteca Vallicelliana, I 32, fol. 55^{r}–106^{v} (frühes 17. Jahrhundert) [=R] sowie Berlin, Staatsbibliothek, Hdschr. 116, fol. 3^{r}–51^{v} (1585) [=B]. In beiden Fällen begegnet im Anschluss eine vollständige Abschrift des *Liber de Flore,* in R ist dem *Liber Horoscopus* zusätzlich noch das *Oraculum Cyrilli* vorangestellt. Vgl. die Beschreibung bei Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.106]. Für die Edition benutzte Kaup als Leithandschrift R, welche nur in wenigen Fällen durch die Fassung aus B ersetzt wurde. Das 30. Kapitel findet sich in R auf fol.100^{v}–103^{r}, in B auf fol.46^{r}–48^{v}. Für diese Arbeit wurde ausschließlich B eingesehen. Daneben verweist Kaup: *Der Liber Horoscopus,* 2003 [S.175, Anm.1] noch auf zwei Exzerptüberlieferungen des prophetischen Grundtextes in Oxford und Turin. Hinzu kommen die Zitate aus und die Anspielungen auf den *Liber horoscopus* in anderen Texten, deren früheste der *Liber de Flore* bietet. Siehe ebenfalls Kaup: *Der Liber Horoscopus,* 2003 [S.153].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

eine Textfassung, die einer Kollation der beiden Manuskripte aus dem 16. Jahrhundert zumindest nahekommt.[448]

Wie der Titel des Werkes vermuten lässt, bedient sich der prophetische Grundtext der Form eines Horoskops, das über die für einen längeren Zeitraum absehbaren Sternenkonstellationen die Voraussage komplexer Ereignisfolgen in Angriff nimmt.[449] Ein solches Horoskop wird hier für den 31-jährigen Lauf des traditionell negativ besetzten Planeten Saturn durch die Häuser der Tierkreiszeichen erstellt. Saturn als der erste und äußerste Planet des ptolemaeischen Systems ist ein männliches, mit den Eigenschaften ‚kalt' und ‚trocken' assoziiertes Tagesgestirn, das von jeher als Unglücksbringer galt.[450] Mit der bei weitem längsten Umlaufzeit aller Wandelsterne – die Angaben variieren zwischen 29,6 und 31 Jahren – hing wohl die verbreitete Erwartung zusammen, dass das Unheil, welches er anrichtet, allmählich entsteht und dann lange und hartnäckig andauert.[451] Am Ende wird sich der negative Einfluss dieses Planeten unter dem günstigen Einfluss der Sonne verflüchtigen:

> Finito que saturni horoscopo, et accenso candelabro, iniquitas super iniquitatem exurget, sed una alteram minime conculcabit, immo una fovebit, et altera crescet, ita quod saturnus cursum compleat in xxx et uno forte sole superante, ipsiusque potentia exaltante, ita quod saturni partes succumbent in exaltatione Solis.[452]

Mit diesem Rahmen ist eine kohärente Verlaufsstruktur gegeben, der sich die einzelnen astrologischen Befunde unterordnen. Die Szenerie erfasst neben dem Lauf der Planeten, ihrem Steigen und Fallen, ihren Aspekten und sonstigen astrologischen Zuordnungen auch hermetische Signaturen wie die mit

448 Vgl. auch den diesbezüglich noch optimistischeren Kaup: *Der Liber Horoscopus,* 2003 [S.154].

449 Vgl. auch dazu Kaup: *Der Liber Horoscopus,* 2003 [S.155], dort ebenfalls der Hinweis, das Werk sei als „progressives" Horoskop im Unterschied zum so genannten „Radix-Horoskop" zu verstehen.

450 So Reisinger: *Historische Horoskopie*, 1997 [S.27] in der besten mir bekannten Einführung in die historische Horoskopie. Genau diese Qualitäten bestätigt der Text, siehe unter anderem B, fol. 5^{r}: [...] *saturnus frigidus, et siccus dignoscitur* [...].

451 Siehe ebenfalls Reisinger: *Historische Horoskopie,* 1997 [S.27], der eine Umlaufzeit von 29, 6 Jahren angibt. Zu den Angaben im *Liber Horoscopus* selbst vgl. das Zitat im Text mit Anm.452.

452 Siehe Berlin, Staatsbibliothek, Hdschr. 116, fol.3^{r}–51^{v} [5^{r}]. Alle folgenden Zitate nach diesem Manuskript, sofern nicht anderweitig gekennzeichnet. Es hat hier *xxx et viso*, aber sowohl Kaup: *Der Liber Horoscopus,* 2003 [S.156, Anm.34] als auch Potestà: *Dante profeta e i vaticini papali,* 2004 [S.79, Anm.48] korrigieren im Anschluss an R zu *xxx et uno.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

den Planeten und Sternzeichen assoziierten Tiere, Pflanzen, Gesteine und Metalle. Den zentralen Wirkungsbereich des Saturns verortete die mittelalterliche Astrologie im Acker- und Bergbau.[453] Dem trägt der *Liber Horoscopus* Rechnung, indem er durchgängig immer wieder entsprechende Bezüge herstellt. Die Angelegenheiten der *agricolae agri fiscalis* durchziehen den gesamten Text. Obwohl sich die einschlägigen Passagen problemlos auf die Kultivierung christlicher Perfektion übertragen lassen, bleibt das Werk vom Vokabular her auffallend konsequent im Bereich der Landwirtschaft verhaftet. Auch die Aussichten für die segensreiche Zeit *nach* dem lästigen Saturn-Zyklus werden in entsprechender Terminologie veranschaulicht: Das Gift Konstantins, das den Acker verdorben hat, wird endlich eliminiert sein, und paradiesische Gärten werden unter der Sonne gedeihen.[454]

Weder der prophetische Text selbst noch der Kommentar lassen einen Zweifel daran, dass Saturn für das final und absolut gesetzte Böse steht, auch und nicht zuletzt in der konkreten Gestalt des Antichrist: *Sol et Saturnus mutuo correpugnat, Sol ad bonum, Saturnus ad malum. Per quos Christus et Christi adversarius designantur.*[455] Die *Saturnini* sind die unter Saturns Einfluss regierenden Päpste, sie üben seine Macht aus und verkörpern somit das Böse schlechthin, wenn auch mit unterschiedlicher Konsequenz und Intensität.[456] Für Cölestin v., den einzigen wohlwollend bewerteten Papst in dieser Reihe, gilt das nicht. Er ist ausdrücklich mit Jupiter assoziiert, dem großen Gegenspieler Saturns am Himmelszelt.[457] Die negative Beurteilung der Saturn-Päpste steigert sich bei Bonifaz VIII. zur ausdrücklichen Identifikation mit dem Antichrist. Jedenfalls der Kommentar zieht diesen unvermeidlichen Schluss in aller Deutlichkeit und Radikalität.

Es ist anzunehmen, dass der Verfasser des Kommentars nicht mit dem Verfasser der astrologischen Prophezeiung identisch ist.[458] Diese kennt Benedikt XI. wahrscheinlich noch als lebenden Papst und rechnet für die Zeit nach ihm mit der Herrschaft des letzten Pontifex. Daraus ergibt sich mit dessen Tod für

453 Vgl. erneut Reisinger: *Historische Horoskopie,* 1997 [S.27].

454 B, fol. 51^{v}: *In sole tale horoscopum sedebit, quia Constantini venenum dulcificabitur in agro, vel totaliter expelletur* [...]. Sowie B, fol.32^{v}: *sole post occasum saturni* [...] *fient, et viridarie germinabunt, prout clarabitur in futuro.*

455 B, fol. 5^{r}.

456 Vgl. B, fol.10^{r} (Wie unten, Anm.482).

457 Zur Bedeutung des Jupiter in der astrologischen Tradition vgl. ebenfalls nur Reisinger: *Historische Horoskopie,* 1997 [S.32ff.].

458 Vgl. auch Kaup: *Der Liber Horoscopus*, 2003 [S.155]. Zur Datierung vgl. ebenfalls Potestà: *Dante profeta e i vaticini papali,* 2004 [S.78f.], der als *terminus post quem* den Beginn des Pontifikats Benedikts XI. (Oktober 1303) ansetzt und als *terminus ante quem* das Ende des Konklaves in Perugia, aus dem Clemens V. als neuer Papst hervorging.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

die Prophetie ein vorläufiger *terminus ante quem*, der 7. Juli 1304. Der Kommentar kennt hingegen mit Clemens V. noch Benedikts Nachfolger, den er eindeutig nicht für den Engelpapst hält. Er liest, um diesen ‚zusätzlichen' Papst unterzubringen, – recht kühn, wie Kaup treffend bemerkte – in die Charakterisierung Nikolaus' IV. als *mediator malorum* eine Andeutung auf die ‚Mitte' in der Reihe der schlechten Päpste hinein: Drei Päpste seien ihm vorausgegangen (Nikolaus III., Martin IV., Honorius IV.), drei folgten ihm nach (Bonifaz VIII., Benedikt XI. und Clemens V.).[459]

Die Entstehung beider Textebenen wird einhellig mit dem Trauma des kurz zurückliegenden Pontifikats Bonifaz' VIII. in Verbindung gebracht.[460] Davon abgesehen hat die Forschung diesem Werk bisher wenig Beachtung geschenkt.[461] Grundmann, der allerdings noch nicht in Erwägung zog, den Kommentar unabhängig von der Prophetie zu datieren, ging von einer Entstehungszeit zwischen dem Tod Bonifaz' VIII. und der Wahl Clemens' V. aus.[462] Lerner verfeinerte diese These, indem er den Hinweis des Kommentars auf die Wahl Clemens' V. einbezog und darauf hinwies, dass der Autor der Prophetie die Herrschaft des Engelpapstes für 1308 erwartete, nach dem von 1277 an gerechneten 31jährigen Zyklus des Saturn, und dass er nach Bonifaz bis dahin nur einen weiteren Amtsinhaber in Betracht zog.[463] Er müsste demzufolge, wenn er während der Sedisvakanz zwischen Benedikt XI. und Clemens V. geschrieben hat (also zwischen Juli 1304 und Juni 1305), mit einer vierjährigen Sedisvakanz gerechnet haben, was ungewöhnlich lang, aber für die diesbezüglich leidgeprüfte Zeit durchaus nicht ausgeschlossen ist, zumal das Konklave in Perugia lange keine Anstalten machte, seine Zwistigkeiten zu überwinden und sich auf einen neuen Papst zu einigen.[464]

---

459 Siehe Kaup: *Der Liber Horoscopus*, 2003 [S.156].

460 Vgl. vor allem Kaup: *Der Liber Horoscopus*, 2003 [S.158].

461 Außer in verstreuten Randglossen wurde das Werk seit Grundmann überhaupt nur eingehender behandelt bei den beiden bereits genannten Autoren Kaup (*Der Liber Horoscopus*, 2003) und Potestà (*Dante profeta e i vaticini papali,* 2004).

462 Vgl. Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.109f.]. Den Hinweis auf Clemens' V. nahm er also noch nicht zur Kenntnis. Außerdem basierte seine Datierung auf dem Zitat aus der ersten Reihe der *Vaticinia,* von denen er vermutete, sie seien erst im Sommer 1304 entstanden. Diese Datierung wird in der modernen Forschung jedoch angefochten. Inzwischen wird wie gesagt davon ausgegangen, dass die *Genus nequam* – Reihe seit dem Ende des 13. Jahrhunderts in Umlauf war.

463 Siehe Lerner: *On the Origins of the Earliest Latin Pope Prophecies,* 1988 [S.623f.].

464 Vgl. erneut Kaup: *Der Liber Horoscopus*, 2003 [S.156, Anm.34], der darauf hinweist, dass das bis dato längste Konklave zwischen Clemens IV. und Gregor X. (1268–71) damals nur etwa 30 Jahre zurücklag.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Es lässt sich also nicht genau feststellen, ob der prophetische Grundtext noch zu Lebzeiten Benedikts XI. verfasst wurde oder erst während der Vakanz im Anschluss an sein Pontifikat. Beides ist möglich. Jedenfalls entstand der *Horoscopus* als Reaktion auf die dramatisch empfundene Zuspitzung der apokalyptischen ‚Krise' unter Bonifaz VIII., die durch seinen Nachfolger, der als ‚Ehebrecher in Schwarz' auftritt, jedenfalls nicht entschärft oder relativiert wurde. Der Kommentar kennt wie gesagt offenbar noch dessen Nachfolger, den am 5. Juni 1305 gewählten Clemens V. Als unverrückbarer Terminus *ante quem* gilt für beide das Jahr 1308, in dem die Prophetie mit der Sonne rechnet, die Saturns Macht verdrängt und die Zeit des Jubels einleitet.

Da im Textverlauf nicht weniger als 24 figürliche Darstellungen detailliert geschildert werden, liegt die Vermutung nahe, dass das Werk ursprünglich illustriert gewesen sein muss. Diese Beobachtung teilte schon Grundmann mit.[465] Es konnte bisher nicht geklärt werden, ob diese *figurae* von vornherein nie realisiert wurden oder ob sie im Laufe der Überlieferung abhanden kamen. Kaup unternahm den spannenden, wenn auch recht abenteuerlichen Versuch einer graphischen Rekonstruktion der im 30. Kapitel beschriebenen Illustrationen.[466] Seine These, dass mit Ausnahme des besagten Kapitels die Rede von *figurae* nur metaphorisch zu verstehen sei, überzeugt dabei allerdings nicht, da sich die Klarheit und der Detailreichtum der Beschreibungen im ganzen Text durchhält und sich kein veritables Kriterium aufbringen lässt, anhand dessen sich für dieses eine Kapitel ein diesbezügliches Alleinstellungsmerkmal reklamieren ließe.[467]

Es ist wohl anzunehmen, dass der prophetische Teil, also das Horoskop selbst, in einem ganz frühen Stadium durchaus illustriert gewesen ist. Dem

---

465 Grundmann: *Liber de Flore,* (1929) 1977 [S.110, mit Anm.14]. Die Hypothese wurde danach lange nicht aufgegriffen und weiter diskutiert. Zum aktuellen Stand vgl. die diesbezüglichen Erwägungen bei Potestà: *Dante profeta e i vaticini papali,* 2004 [S.78f.].

466 Siehe Kaup: *Der Liber Horoscopus*, 2003 [S.165–167].

467 Kaup: *Der Liber Horoscopus*, 2003 [S.161 & ff.] konzediert, dass im Prophetieteil des *Liber Horoscopus* die Wortfelder von *figura* und *pictura* eine bedeutende Rolle spielen, und tatsächlich werden getroffene Aussagen oft unterstrichen durch Formulierungen wie *ut praesenti figura monstratur, declaratur, claratur* u.s.w. Er verweist aber auf gelegentliche beschwörende Passagen, in denen *lector* und *auditor* zu besonderer Aufmerksamkeit ermahnt werden, und in denen die Rede von *figurae* und *picturae* im übertragenen Sinne gebraucht wird, wie zum Beispiel in der Formulierung *Figurative locutio lectori acuat intellectum!*, in B, fol.8v, zitiert bei Kaup: *Der Liber Horoscopus*, 2003 [S.162, Anm.55]. Der Kommentator, so Kaup: *Der Liber Horoscopus*, 2003 [S.163] benutze die einschlägigen Bezeichnungen „immer im übertragenen Sinn, so dass der Kommentar keinen Hinweis auf irgendwelche […] Illustrationen gibt." Eine Ausnahme macht Kaup [ebd.: S.163f.] zufolge wie gesagt der Kommentarteil des dreißigsten Kapitels, in dem es um das Ende Bonifaz' VIII. und eine Gesamteinschätzung seiner Person geht.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Kommentator lagen diese Bilder wahrscheinlich schon nicht mehr vor, weshalb er in einer Art und Weise auf die entsprechenden Beschreibungen Bezug nimmt, die nur als metaphorische Redeweise zu verstehen ist. In einem Fall sah er sich offenbar veranlasst, den vorgefundenen Mangel auszugleichen: Die Besonderheit des 30. Kapitels besteht wohl darin, dass es vom *Kommentator* (erneut) illustriert wurde. Kaup machte darauf aufmerksam, dass der Kommentar zu diesem Kapitel alle möglichen Details zur Realisierung der Darstellung mitliefert.[468] Daraus folgt jedoch nicht, dass der Autor der Prophetie bereits ‚nur' im übertragenen Sinne von den *figurae* und *picturae* sprach, die er in allen Einzelheiten und in aller Anschaulichkeit beschrieb, zumal sich bei dem entwickelten astrologischen Szenario die Assoziation mit anderen illuminierten sternenkundlichen Handschriften der Zeit geradezu aufdrängt.[469]

Schon Kaup kapitulierte vor der Frage, ob und in welchen astrologischen Einzelheiten sich der *Liber Horoscopus* am *state of the art* der zeitgenössischen Sterndeutungskunde orientiert und inwiefern er sich deren Regeln beugt beziehungsweise „[…] wieweit er die verwendeten astrologischen Details in eigenwilliger Weise entsprechend der intendierten prophetischen Botschaft arrangiert."[470] Da hier vornehmlich diese intendierte prophetische Botschaft von Belang ist, kann das Problem ausgeblendet werden, was keineswegs bedeuten soll, dass aus dieser Richtung keine interessanten Aufschlüsse zu erwarten wären.

Der Kommentar begegnet der astrologischen Szenerie anscheinend mit sachverständiger Gelassenheit. Die zentralen Deutungsangebote basieren jedoch letztlich auf einer Strategie, die nicht unbedingt astrologisches Spezialwissen voraussetzt: Der Lauf der Planeten, ihre Personifikationen und ihre

468 Für weitere Einzelheiten siehe Kaup: *Der Liber Horoscopus*, 2003 [S.163].

469 Die produktive Synthese zwischen der alten europäischen und der orientalisch-arabischen Überlieferung in Sachen Astrologie hatte seit dem 12. Jahrhundert auch die Konventionalisierung neuer Bildtypen in den entsprechenden Handschriften vorangebracht. Man denke nur an die illustrierten Handschriften der Werke des Hofastrologen Friedrichs II., Michael Scotus, der an dieser Entwicklung maßgeblich beteiligt war. Vgl. dafür v.a. Saxl, Fritz: *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters* III. Kaup: *Der Liber Horoscopus*, 2003 [S.162] nennt als Beispiel den mit einer *mitra* versehenen Jupiter, der, als *Iouiniana figura* für Cölestin V. stehend, auch im *Liber Horoscopus* auftaucht. Saturn begegnet dagegen Reisinger: *Historische Horoskopie,* 1997 [S.27f. mit Belegen] in mittelalterlichen Darstellungen oft als greiser bärtiger Mann mit Attributen wie Hacke, Sense oder Sichel, was auf seine Assoziierung mit Ackerbau und Landwirtschaft zurückzuführen sei. Auch diesen Befund bestätigt der *Liber Horoscopus.* In B, fol. 36^{r} wird eine entsprechende *figura* beschrieben: *Bestia finitiva alia figura monstratur, loricatus princeps, cum ense evaginato tenens caput* […] *quod amputavit in manu* […].

470 Kaup: *Der Liber Horoscopus*, 2003 [S.155].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Signaturen in der Welt der Mineralien, Pflanzen und Tiere werden allegorisch auf historische Ereignisse und Eigenschaften der beteiligten Persönlichkeiten ausgelegt. Beginnend mit Nikolaus III. wird in der Geschichte des Papsttums eine lange Phase äußerster Bedrängnis in Aussicht gestellt, die sich mit der 1277 eingeleiteten 30 (bzw. 31) jährigen Umlaufzeit des Saturn deckt, und an deren ersehntem Ende der negative Einfluss dieses Planeten durch die alles überstrahlende Kraft der Sonne überwunden wird.[471]

Über alle Päpste außer Cölestin V., die zwar im Einzelnen unterschiedlich ausführlich und unterschiedlich heftig kritisiert werden, fällt in der Summe ein vernichtendes Gesamturteil, besonders verschärft im Falle Nikolaus' III. und Nikolaus' IV., die als *omnium malorum principium* und *mediator malorum* vorgestellt sind.[472] Im Vergleich dazu gilt Martin IV. ‚nur' als *mediocriter malus* und Honorius IV. wird sogar verhältnismäßig geschont.[473]

Die Kennzeichnung Nikolaus' III. als ‚Anfang allen Übels' begegnet auch in der *Genus-nequam*-Reihe der berühmten *Vaticinia.*[474] Überhaupt spricht manche Übereinstimmung deutlich dafür, dass dem bzw. den Autoren *Genus nequam* vorlag.[475] Die konkreten Anfeindungen gegenüber Nikolaus III. reagieren klar auf *Exiit qui seminat* und den vermeintlichen Verrat an der franziskanischen Ordensregel:

> Milvinum caput significat quod, succiso capite columbino, columbae milvinum caput dabit. Abiecta humili ac sobria conversatione ad calumniosum cibum et immundum exponet columbam.[476]

---

471 Siehe oben, das Zitat [Manuskript B, fol. 5^{r}] mit Anm.452. Kaup gibt mit einer Umlaufzeit von 31 Jahren die Lesart des Manuskripts R an, welches er für vertrauenswürdiger hält. Ebenso Potestà: *Dante profeta e i vaticini papali,* 2004 [S.79, Anm.48]. Das Manuskript B liest allerdings *saturnus cursum compleat in xxx et viso.* Hinzu kommt, um die Verwirrung perfekt zu machen, die Angabe bei Reisinger: *Historische Horoskopie,* 1997 [S.27], der eine Umlaufzeit für Saturn von 29,6 Jahren angibt, was deutlich näher bei 30 Jahren liegt. Die Sache ist deshalb von Belang, weil davon die Beantwortung der Frage abhängt, für welches Jahr der *Horoscopus* den Beginn der Herrschaft des Engelpapstes erwartet.

472 Siehe B, fol.4^{v} und 12^{r}–13^{v}.

473 B, fol.8^{r}.

474 B, fol.4^{v}: *Omnium malorum principium per* […] *saturninam figuram ostenditur, horoscopatioque saturni discernitur, et nobis figurative monstratur, monstruosus quidem homo depingitur, sed magis monstruosus in opere designatur* […]. Vgl. Fleming, Martha H. [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 [*Vaticinium* I, S.149]. Zum Ganzen auch Potestà: *Dante profeta e i vaticini papali,* 2004 [S.79].

475 So ebenfalls, mit weiteren Beispielen, Potestà: *Dante profeta e i vaticini papali,* 2004 [S.79]: „I riferimenti a *Genus nequam* sono numerosi ed evidenti […]" Interessant wäre hier noch die Frage, inwiefern sich die Beschreibungen der *figurae* evtl. auf Illustrationen zu *Genus nequam* beziehen lassen.

476 B, fol. 4^{v}, zitiert nach Potestà: *Dante profeta e i vaticini papali,* 2004 [S.79, Anm.49].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Diese Vorwürfe hatten bekanntlich schon Tradition, ebenso wie die Taube sich bereits als gängiges Symbol für den Minoritenorden etabliert hatte.[477] In etwa zeitgleich argumentierte der *Liber de Flore* ganz ähnlich, wie bereits deutlich wurde.[478]

Bei Martin IV. lässt der Text eine gewisse Gnade walten. Dieser Papst wird eingeführt als *non tamen in exaltatione saturni plena, sed semiplena*[479], und dieses *semiplena* legt der Kommentar wie gesagt als ‚mittelmäßiges Übel' aus, wobei ‚Übel' dennoch ernst gemeint ist, denn er wird immerhin bezeichnet als *sanguinis vir, quia sine freno timoris faciet effundi sanguinem populi Christiani.*[480] Bemerkenswert übrigens, dass auch hier wohl keineswegs zufällig *Genus nequam* anklingt: Das zweite *Vaticinium* der ersten Reihe trägt nämlich die Überschrift: *Sanguis. Decime dissipabuntur in effusione sanguinis.*[481] Das vermeintliche ‚Mittelmaß' in Sachen Schlechtigkeit ergibt sich dabei nur aus dem Vergleich mit vorherigen und nachfolgenden Amtsinhabern:

> Qui pontifex ideo dicitur minima pars saturni, quoniam sua malitia minus nocuit multo, quam caeterorum. Nam caeteri Saturnini tam antecessoresquam successores sua malitia mundum universaliter verberaverunt, aut immutaverunt.[482]

Über Nikolaus IV. in seiner Eigenschaft als *mediator malorum* und *Saturni gaudium* wird gesagt, *contra Solem se erigit crocodillum.* Dieser eigentümliche Vorwurf wird präzisiert durch die Angabe, das Krokodil sei bekannt dafür, seine eigene Grotte zu verseuchen, was unschwer auf den Orden bezogen werden kann, dem Nikolaus IV. bekanntlich angehörte, und als dessen

477 Vgl. dazu nur Lerner: *Ornithological Propaganda,* 2004. [hier bes. S.73f.].

478 Vgl. oben, Kapitel 5.4.3, hier besonders Anm.413.

479 B, fol.8^{r}. Anschließend noch: *Infra Zodiacum colligetur fera sanguinis et superba, in altum erigens alas suas petensque sublimia petrosa humiliabit in terris.*

480 B, fol.9^{v}.

481 Siehe Fleming [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 [*Vaticinium* II, S.153].

482 B, fol.10^{r}. In ihren Ausführungen zu Honorius IV. halten sich Horoskop und Kommentar mit Kritik auffallend zurück. Trotzdem ist auch Honorius ausdrücklich ein ‚Saturn-Papst'. Siehe B, fol.11^{v}: *Quidam nomine lucidato sedebit in successione saturni*, heißt es hier, und der Kommentator erläutert dazu: [...] *et tale nomen est Honorius, quoniam honor debetur solum modo virtuosis, quo sedit in successione saturni proscripti* [...]. Dieses Kapitel ist vor allem insofern interessant, als dass hier erste Festlegungen bezüglich der zu erwartenden ‚finalen' Verkörperungen von Gut und Böse getroffen werden. So heißt es einerseits, [...] *qui futurus erat de collegio cardinalium, quod saturninus ascendens, vel ascensurus in Pontificatum qui propterea vocatus est bestia finitiva* [...], auf der anderen Seite wird schon auf die Segnungen unter dem Papst *qui sol dicitur* angespielt. Vgl. B, fol.12^{v}.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

‚Nestbeschmutzer' er sich einen Namen machte.[483] So ungerecht die zugrundeliegende Behauptung dem Tier gegenüber ist, so bestechend plausibel ist die betreffende Erklärung doch im Bezug auf Nikolaus IV. Die Erwähnung ausgerechnet eines Krokodils könnte sich eventuell einer Anregung aus *Genus nequam* verdanken. Das diesen Papst betreffende *Vaticinium* erwähnt zwar kein solches Tier, aber dem Autor des *Horoscopus* könnte durchaus eine Illustration dazu vorgelegen haben, die ihn zu dieser Assoziation inspirierte.[484] Diesen Verdacht scheint der Kommentar zu bestätigen, da er sich veranlasst sieht, die Beschreibung einer Darstellung aus den illustrierten Papstprophetien, die er übrigens einem *Rabanus* zuschreibt, einfließen zu lassen.[485]

Die Schmähung der üblen Päpste findet ihren Höhepunkt wie zu erwarten bei Bonifaz VIII. Prophetie und Kommentar sind sich einig darüber: Hier handelt es sich um den schlimmsten aller Päpste, dessen Schandtaten und dessen Verdorbenheit in den Kapiteln 12 bis 30 auf das Ausführlichste und geradezu genüsslich ausgekostet werden. Bei diesem Papst kumulieren sich die einzelnen Laster der zuvor kritisierten Amtsinhaber zum absoluten Gipfel der

483 Siehe 12^{r}–13^{v}: *Ecce fera terribilis, ecce Saturni gaudium, ecce mediator malorum, ecce horoscopatio turbida, ecce dies timendus, qui noctis caligini similatur, ecce repugnans Soli, ecce qui contra Solem se erigit crocodillum, ascendens et falcem foenicopam detinens supra caput. Crocodillis hanc proprietatem habere dignoscitur quod cavernam ubi extitit enutritus, ad proiectionem percoris eam servat, ipsamque sordidat* […]. *Et agricolas Solis terrore confundet* […], […] *crocodillus seminabit venenum* […].

484 Vgl. Fleming [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 [*Vaticinium* IV, S.158f.], die die Illustration MS Lunel, fol. 6^{v} abbildet und darin einen „flying fish" identifiziert, der auch als Krokodil durchgehen würde, zumal sich dieser Fisch sichelförmig über ein tonsuriertes Haupt neigt und beide aus demselben Trinkgefäß herausragen. Vgl. auch die Darstellung ebd. [S.102], wo Fleming die Bedeutung dieses fliegenden Fisches hinterfragt: „The problem is that no satisfactory connection can be made to the pope usually identified with this pictura, Nicholas IV."

485 B, fol.13^{r}: *Ecce fera & multis circumstantiis ostendit auctor propositum Pontificem detestabilem* […]. *Primo quia fera propter gulositatem, unde, et Rabanus in imaginibus suae prophetiae* [*Verb unleserlich, wohl depingit*], *eum per caput humanum tonsuratum, et collocatum in cuppam propter assiduitatem copiose potandi. Secundo, quia terribilis erit catholicis propter monstruositatem praedictam. Tertio quia saturni gaudium, tum propter abusionem sublimationis, tum propter religionis subversionem. De his enim duobus maxime laetatur diabolus, vel Antichristus. Quarto, quod mediator malorum per abnegationem, quia palam non fuit tam superbus, et avarus, ut alii. Hoc enim duo sunt mala, quibus principaliter diruitur ecclesia Christi, quia neque tyrannidem neque simoniam exercuit ita patenter, ut alii saturnini, sed fuit gulosus, et accriosus, quod est malum medium inter illa. Non solum autem fuit mediator malorum pontificum, vel Saturninorum quo ad mores, sed etiam quo ad numerum, quia tres iam descripti precesserunt, alii tres scilicet Bonifacius 8, Benedictus XI, et Clemens V, eidem successerunt.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Bösartigkeit.[486] In Bonifaz VIII. begegnet, daran lassen weder der prophetische Grundtext noch der Kommentar den geringsten Zweifel, die finale Bestie: *Et ideo diceris bestia finitiva, quia in te finiet Saturni horoscopum* […].[487] Die nahe liegende Konsequenz zieht dann explizit der Kommentator: *postquam expressit auctor perversitates pontificis, quem dicit esse maximum Saturnum, vel Antichristum*[…].[488]

Der Hauptgrund für die Verachtung ist so zu sagen das Trauma hinter dem Trauma, die Abdankung des verehrten Cölestin V., den der *Horoscopus* in solch hohen Tönen lobt, dass er sich sogar veranlasst sieht, nachdrücklich darauf hinzuweisen, dass er *nicht* mit dem Engelpapst identisch ist.[489] Die Überlieferung für das späte 13. und frühe 14. Jahrhundert hat wohl keinen Text aufzubieten, der die Abrechnung mit dessen Nachfolger so kompromisslos zu Ende denkt: Dieser Ehebrecher ‚wird' nämlich den Platz des legitimen Bräutigams einnehmen und die Braut schänden und gefangen halten. Diese aber kennt ihren wahren Ehemann, Cölestin V., den sie nicht preisgeben will und niemals loslassen wird. Die wahre Kirche – und das ist die zentrale Botschaft – sie geht mit ihm:

---

486 B, fol.24^{r}–25^{v} (Kommentar): *Qualiter autem hic vastaverit omnia bona religionis Christi, et Christiane, seu evangelice veritatis supra ceteros antecessores suos ante descriptos intendit spiritus sanctus in toto isto capitulo manifestare pandendo, quod omne genus vitiorum regnavit in eo, precipue illa duo, que destruunt efficacius religionem Christi, scilicet superbia et avaritia, sive amor divitiarum,* […] *in ceteris enim Saturninis supra descriptis regnarunt vitia partialiter, quia in aliquo palam superbia, in aliquo vero palam avaritia, in aliquo vero palam gula, et acce(i)idia, sed in isto fuerunt fere cuncta notoria, et ideo partim exemplo suo conversationis, et vite, partim servitia potestatis omnia bona Christi vastavit, quia non in modo loquendi, nec in qualitate vivendi, et conversandi non ministerio imperandi promovit sanctitatem Christiane religionis.*

487 B, fol.31^{r}–32^{v}: *Bestia finitiva, et ultimum saturni horoscopum ad principatum accessit, ut praesenti figura declaratur, leonem ascendens, loricata cum scuto, et gladio infra circulum sue glorie infelicis, qui creditur omnia vastaturus, leo significat bestiae magnam nimietatem, lorica eiusdem perfidiam, scutumve tamen operum, ensis crudelitatem perverse nequitie.*

488 B, fol. 32^{v}. Dass der Text auch in solchen Passagen alsbald zu den positiven Erwartungen übergeht, die sich mit der Zeit *nach* dieser Bestie verbinden, hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass die ‚therapeutische' Wirkung dieses Werkes nicht zuletzt darin bestand, sich genau dieser zu vergewissern, auch wenn der Text vom Umfang her deutlich mehr Gewicht auf das negative Ende des dualistischen Spektrums verlegt, indem er zunächst verhältnismäßig rasant auf das Thema Bonifaz zusteuert, um dann geradezu unverhältnismäßig lange dabei zu verharren, wohingegen die verheißungsvollen Segnungen unter dem erwarteten Engelpapst oberflächlich und formelhaft daherkommen.

489 B, fol. 21^{v}–22^{r}. *Sicut Saturnina dicitur esse horoscopatio, quando in populo Christiano emergit aliquis adversus vel adversarius Christo vel eius religioni, sic dicitur Ioviniana, quando emergit aliquis conformis Christo seu promovens eius religionem aut veritatem. Iupiter enim ab astrologis dicitur Solis amator, sicut et Saturnus ei dicitur inimicus.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

> Post haec expoliatus cum sponsa sua legitima peregrinabitur. Uxor eum non derelinquet, quia legitimum recognoscet eamque amplectetur ut suam, ut praesenti figura monstratur, sponsa quidem manus tenens coniunctas ad demonstrationem suae potentiae colligatae, quia adulter eam tractabit […].[490]

Den folgenschweren Schritt, die wahre Kirche und damit das christliche Heilsversprechen nach außerhalb, in das institutionelle Abseits zu verlegen, macht dann der *Commentarius* in aller Ausdrücklichkeit, denn hier heißt es, die Braut, *sive ipsa ecclesia, sive fides catholica* […] verlässt nicht denjenigen, den sie als ihren legitimen Ehemann erkannt hat. Cölestin V., der verführte Papst, verkörpere

> omnes futuros rectos, sive legitimos peregrinari nudos, hoc est viam huius vitae peragere sine veste, quia sponsus fuit spoliatus a dignitate, et sponsa sive ipsa ecclesia, sive fides catholica fuit spoliata per seductorem a veste Religionis Christi […].[491]

Nach dem Sturz des unseligen Bonifaz wird ein weiterer Ehebrecher erwartet, diesmal in Schwarz. Die Bezeichnung *adulter niger* muss auf Benedikt XI. verweisen, entweder auf seine Zugehörigkeit zum Dominikanerorden oder

490 B, fol 34^{v}. Anschließend erneut der Hinweis auf eine *figura,* die das geschilderte Szenario abbildet.

491 Siehe B, fol.34^{r}–35^{v}. *Post haec expoliatus & post damna quo suscitarunt indifferenter ecclesie Christi per comparationem ad status, iam incipit exprimere damna, quae insulit ei per respectum ad personas, et primo illa, quibus flagellavit eam in personam Praelati seducti quorum primum fuit* […] *coegit ambos* (*ambas?*)*, scilicet ipsam ecclesiam Christi quae solum consistit in imitatoribus eius, et sponsum ipsius, scilicet seductum Pontificem, qui etiam figurat omnes futuros rectos, sivelegitimos peregrinari nudos, hoc est viam huius vitae peragere sine veste, quia sponsus fuit spoliatus a dignitate, et sponsa sive ipsa ecclesia, sive fides catholica fuit spoliata per seductorem a veste Religionis Christi, et etiam manus eius alligavit, quoniam abstulit facultatem optandi secundum exigentiam talis Religionis, ut patet per ea, quo dixit in paragrapho immediate exposito, et ideo sicut ait, tanquam adulter tractavit eam, ipsam tamen non deservit seductum, quia suum esse sponsum legitimum cognoscebat, et e contrario.* Cölestins Schicksal nach seinem Rücktritt wird aufgegriffen in B, fol. 35^{r}: Hier heißt es, er habe die ersehnte Einsamkeit gesucht, aber er geriet erneut *ad manu saturni* und endete *clausa in excelsa turri castri fumonis.* Im Anschluss [ebd.] wird auch der Konflikt der Colonna-Kardinäle mit Bonifaz (*contra bestiam*) ins Feld geführt: *Hic incipit columnensium causam describere, dicens quod tunc, scilicet post completam oppressionem praedicti sponsi coeperunt stridere, hoc est recalcitrare,* […] *scilicet duo de collegio cardinalium, et insurgere contra bestiam* […].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

auf seinen Papstnamen anspielend.[492] Der Kommentar bekräftigt hier zum wiederholten Male die wohlbekannten Deutungsangebote, die sich auf einen apokalyptisch zugespitzten Dualismus und auf das unerschütterliche Selbstbewusstsein der eigenen Erwählung (und sei es zum Martyrium) berufen. Die Kirche wird, so heißt es, weiter um ihren legitimen Papst trauern, um den sie betrogen wurde. In ihrer Eigenschaft als ‚Braut' wird sie wiederum zu leiden haben unter dieser erneuten Schändung durch einen nichtswürdigen Amtsinhaber bzw. Ehebrecher: *Descriptis abominationibus bestie finitive describit hic horribilitatem immediati successoris eiusdem* […].[493]

Es überrascht, dass weder die Prophetie noch der Kommentar ein Problem mit der Vorstellung zu haben scheinen, dass die *bestia finitiva* überhaupt noch einen direkten Nachfolger auf dem Apostolischen Stuhl haben kann, ohne die Eigenschaft *finitiva* zu verlieren, zumal sich Bonifaz VIII. und Benedikt XI. nicht wie etwa bei Ubertino ihre apokalyptischen Qualitäten teilen, so dass sie gemeinsam den mystischen Antichrist verkörpern, der ja mithin gerade noch nicht der *finale* Widersacher ist.[494] Mit der Gestalt Benedikts XI. endet jedenfalls der *ex eventu* verfasste Teil des Horoskops. Im vorletzten Kapitel beginnt die echte Prophetie, und zwar mit der Beschreibung des Bildes einer *mulier virtuosa pomum felicis praedictionis apportans, et solis radios omnibus demonstrabit* […].[495] Was es mit dem Apfel auf sich hat, wird zunächst nicht klar, aber hinter dem Bild steht die erklärte Hoffnung, und offenbar auch die überzeugte Erwartung einer *terroris saturni consolatio.*[496] Der Kommentar

492 Siehe B, f. 48^{v} & 49^{v}. *Videbit tunc populus universus sponsam legitimam vestibus denudatam, ipsamque amplexabatur adultero nigro, et omnes a se talis adulterum nigrum expellet sponsam adversos turpiter contractando* […], (*ut praesenti figura claratur*). Zur Bedeutung von ‚schwarz' (Dominikaner) vgl. bspw. Potestà: *Dante profeta e i vaticini papali,* 2004 [S.80] und auch schon Grundmann: *Liber de Flore*, 1977 [S.138]. Auf der anderen Seite sind die *monachi nigri* eigentlich die Benediktiner, weshalb die Bezeichnung auch auf seinen Papstnamen anspielen könnte. Zu *monachi nigri* als traditioneller Bezeichnung für Benediktiner vgl. nur Oberste: *Visitation und Ordensorganisation*, 1996 [S.4].

493 Siehe B, fol.49^{r}. Anschließend: […] *dicens, quod tunc, scilicet post occasum praedictum, sicut* […] *consequenter exponit, videbit omnis populus, scilicet tam secularis quam regularis, sponsam legitimam Christi, scilicet universalem ecclesiam denudatam, supple per antecessores a veste Christiane religionis amplexari, hoc est regi, sive tractari per adulterum nigrum. Adulter fuisse dicitur, qui non gratia gignende prolis ad gloriam, sive laudem Christi, copulabatur eidem, sed solum ad exercendum delitias proprias. Niger autem dicitur non solum a clamide naturalis, sed a defectu virtutis, ad quod exprimendum subiungit, quod expulit a se omnem virtutem, id est claritatem virtutis, et inficte religionis.* […] *sponsa dolebit.*

494 Dazu unten Kapitel 5.5.

495 B, fol.50^{v}.

496 Ebd.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

lässt interessanterweise nicht erkennen, dass er mit Clemens V. noch einen Nachfolger Benedikts XI. kennt, der nicht für die Rolle des Engelpapstes in Frage kommt.[497]

Es folgt dann auch ein Vorschlag zur Erklärung des Apfels, den der Kommentator auf eine zu erwartende *electio honoranda, scilicet recti Pontificis* deutet.[498] Dabei entsteht wieder der Eindruck, dass dieser Kommentar unmöglich *nach* der Wahl Clemens' V. verfasst worden sein kann, vielmehr nimmt sich der Ton hier geradezu beschwörend aus, als wolle der Autor tatsächlich den Ausgang einer bevorstehenden Wahl beeinflussen. Insofern sollte Grundmanns These, dass das Werk während der Sedisvakanz zwischen Benedikt XI. und Clemens V. entstanden sein muss, und zwar genau mit dem Anliegen, das Konklave in Perugia zu einer genehmen und alsbaldigen Entscheidung anzuregen, erneut in Betracht gezogen werden.[499] Die großen Hoffnungen, die hier in den nächsten Papst gesetzt werden, sind überhaupt nur plausibel unter der Voraussetzung, dass sie noch nicht von der Realität ‚eingeholt' worden sind. Was die Entstehung der Prophetie selbst angeht, so spricht einiges dafür, diese noch zu Lebzeiten Benedikts XI. anzusetzen, unter anderem auch deshalb, weil das letzte Kapitel davon spricht, dass, wenn dieser Papst gegangen sein wird, *sol praedictus exaltari incipiet.*[500]

5.5 Ubertino da Casale: Die mentale Verschmelzung mit dem Gekreuzigten und die radikale Abrechnung mit dem post-Cölestinischen Papsttum

Petrus Johannis Olivi hatte sein Leben 1298 in Frieden beenden können. Obwohl er mit seinen radikalen Ansichten im Laufe der Zeit mehrmals in Misskredit geraten war, hatte er es im entscheidenden Moment immer vermocht, seine Ergebenheit gegenüber den Autoritäten glaubhaft zu versichern und in strittigen Angelegenheiten seinen Standpunkt zu relativieren. Mit einem solchen diplomatischen Geschick waren viele seiner Anhänger später nicht gesegnet und Olivis Auslegung der Offenbarung wurde schließlich doch noch von der Zensur kassiert, weil sie für deren Überzeugungen nicht unwesentlich mitverantwortlich gemacht wurde. Längst bevor es dazu kam, hatte Olivis wohl

497 Ebd.

498 Ebd.

499 Ähnlich Kaup: *Der Liber Horoscopus,* 2003 [S.156].

500 Siehe B, fol. 50^{v-r}: *Hic sol dicitur sedens in solio glorioso, pedes eius super nudum lapidem requiescent, et sol praedictus exaltari incipiet in ariete, quod fiet per exaltationem predictam plenius revelatur.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

bedeutendster Schüler, Ubertino von Casale, dem theologischen Diskurs eindeutig die entschlossenste Fortschreibung seiner Kirchenkritik hinterlassen – und war dafür nie belangt worden. Seine Identifikation gleich zweier zeitgenössischer Päpste mit dem mystischen Antichrist im 1305 entstandenen *Arbor Vitae Crucifixae Jesu* ist geradezu legendär, erregte keinerlei Anstoß bei den zeitgenössischen Autoritäten, was sich wohl dem Umstand verdankt, dass dieses Werk damals wenig verbreitet war und nicht in die Hände derer gelangte, die es gegen seinen Autor hätten ins Feld führen wollen oder können.[501]

Für die Biographie Ubertinos bis zur Abfassung des *Arbor vitae* im Jahre 1305 ist der Prolog des Werkes die zentrale Quelle. Hier ist zu erfahren, dass er 1259 geboren wurde, im kleinen piemontesischen Casale Monferrato in der Diözese von Vercelli. Im Alter von 14 Jahren überzeugte er die Eltern von seinem innigen Wunsch, dem franziskanischen Orden als *puer oblatus* übergeben zu werden.[502] Im Anschluss an das Noviziat verließ er in den 1280er Jahren seine Heimatprovinz, um einige Jahre in Paris zu studieren. Im Nachhinein hielt er wie viele seiner Gesinnungsgenossen nicht besonders viel von dieser Art der Bildung, da er seine spirituelle Gesundheit dadurch gefährdet sah.[503] Zu den wichtigsten Stationen seiner geistigen Entwicklung zählte er rückblickend die anschließende Begegnung mit Angela von Foligno und sein Treffen mit dem

501 Siehe Leff: *Heresy*, (1967) 1999 [S.146ff]: „This seems clear from the absence of all reference to the work throughout the main controversies and tribulations of Ubertino's career." In der Tat wäre es ansonsten „inconceivable", dass etwa Bonagratia von Bergamo 1317 davon keinen Gebrauch machte im Rahmen seiner Anklage gegen Ubertino und dass auch im Prozess 1325 nie darauf angespielt wurde. Dies bestätigt Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980 [S.20]. Vgl. noch Callaey: *L'influence et la diffusion*, 1921. Zur direkten Identifikation des ‚mystischen' Antichrist mit zwei Päpsten der jüngsten Vergangenheit, für die es damals noch keine konkreten Vorbilder gab, vgl. zunächst Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980 [S.147f.], der bestätigte, es handele sich dabei um ein original ‚ubertinisches' Novum.

502 Vgl. Ubertino Da Casale: *Arbor vitae crucifixae Jesu* (1485, reprint). With an Introduction and Bibliography by Charles T. Davis. (Monumenta politica et philosophica rariora, Serie 1, Nr. 4) Turin 1961 [S.3a]. Fortan zitiert als *Arbor vitae* mit Seiten- und Spaltenangabe.

503 Siehe ebd.: *Licet autem inter vanos studentum cuneos secundum huius temporis maliciam fueri conservatus: ac sepe philosophicis studiis deditus: spiritus tamen benedicti Iesu super me inpulit contemnere.* Die Angaben zu Ubertinos Biographie folgen vornehmlich Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.46ff.], sowie Douie: *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli*, 1932 [S.120ff.]. Vgl. ebenfalls Callaey : *L'idéalisme franciscain spirituel*, 1911. Zum *Arbor vitae* vgl. vor allem Caliendo: *Ubertino da Casale*, 1979. Sowie Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980. Ebenfalls noch Beirich: *Franciscan Poverty as a Basis for the Reform of the Church*, 2000. S.50–74. Weitere Literatur in Anm.522. Ubertinos gesamte Werke – meines Wissens sind alle ediert – verzeichnen Schönberger/Kible [Hrsg.]: *Repertorium edierter Texte des Mittelalters*, 2011 [S.2017–2019].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

gealterten Johann von Parma in Greccio.[504] Wahrscheinlich bedeutete diese Zusammenkunft Ubertinos Einweihung in das dualistische Paradigma des apokalyptischen Erwählungsnarrativs – zumindest strebt seine Darstellung diesen Eindruck wohl an. Wie Ubertino zu verstehen gibt, kultivierte der alte Mann nicht nur weiterhin die ‚joachimischen' Überzeugungen, die ihn dereinst das Amt des Generalministers gekostet haben dürften, sondern er wird in dem Bericht darüber hinaus auch mit dem unmissverständlichen Bekenntnis zitiert, die Kirche heiße nicht Jerusalem, sondern Babylon, und sei insofern nicht die Braut Christi sondern die große Hure.[505] Dem inzwischen Verstorbenen schrieb Ubertino in diesem Zusammenhang auch eine hellsichtige Vorhersage zu, die sich seiner Ansicht nach zum fraglichen Zeitpunkt bereits erfüllt hatte: Durch Johann von Parma war ihm die Begegnung mit geistigen ‚Führern' geweissagt worden, und für diese Rolle hatten sich in den anschließenden Jahren tatsächlich geeignete Kandidaten gefunden, darunter von herausragender Bedeutung der große Olivi, den Ubertino in Florenz kennen gelernt hatte.

Nach den Pariser Jahren hatte er sich *sub titulo studii* in die Toskana begeben.[506] Über seine dortige Lern- bzw. Lehrtätigkeit wissen wir im Prinzip nichts, außer dass er ein Lehramt innehatte, als ihn die Information erreichte, dass Johann von Parma verschieden war (1289).[507] In Florenz machte ihn jedenfalls sein geschätzter Lehrer Olivi mit den sublimen Verheißungen der höchsten spirituellen Hingabe bekannt, indem er ihn lehrte, sich ständig mit Jesus gemeinsam in Körper und Geist gekreuzigt zu fühlen.[508] Der

504 Zu der prägenden Begegnung mit Angela Foligno siehe *Arbor vitae* [5a], vgl. auch Caliendo: *Ubertino da Casale*, 1979 [S.35ff.], sowie Marini: *Ubertino e Angela*, 1999. Zu Ubertinos Verbindungen zu verschiedenen zeitgenössischen kontemplativen Visionären und Mystikerinnen vgl. auch noch Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.48]. Zum Treffen mit Johann von Parma siehe *Arbor vitae* [4a]: [...] *vere sanctissimum Ioannem de Parma ad rupem deveniens letus et ab ipso confortatus et instructus.* Sowie erneut ebd. [422b–423a]. Den Bericht analysierte eingehend auf seine zugrunde liegenden ‚spiritualen Motive' Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.46f.]. Auch bei Douie: *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli*, 1932 [S.123] wird die Bedeutung dieser Begegnung betont, jedoch in Verbindung mit einer inakzeptablen Wertung: „Hitherto he had not belonged especially to any party in his Order, but now he was to be a Zealot of the Zealots, and adopt [...] a narrow and violent fanatism which embittered his relations with his superiors and made his life a magnificent failure."

505 *Arbor vitae* [422b].

506 Siehe *Arbor vitae* [4b].

507 Douie: *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli*, 1932 [S.123]. Siehe *Arbor vitae* [423]: [...] *lectionis officio pressus*.

508 Siehe *Arbor vitae* [4b]. Vgl. bspw. noch die Übersetzung von Caliendo: *Ubertino da Casale*, 1979 [S.25]: „In fact, he taught me [...] to the Beloved, as it were, everywhere, in every light of any science, but especially in the high truths of theology, and in every aspect whatever

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Offenbarungscharakter, den die gemeinsame Zeit am Konvent von Santa Croce für Ubertino hatte, spricht eindringlich aus seinem Bericht im *Arbor vitae*:

> Affuit tunc cum predictis magistris practicis seraphice sapientie doctor speculativus et Christi vite defensor precipuus deo kharissimus frater ioannes olivi qui nunc felici transitu ut spero regnat in celis: Qui me modico tempore spiritu Jesu preveniente sic introduxit ad altas perfectiones anime dilecti Jesu et sue dilectissime matris et ad profunda Scripture ed ad intima tertii status mundi et renovationis vitae Christi: ut iam ex tunc in novum hominem mente transiverim.[509]

Trotzdem achtete Ubertino darauf, sich eine gewisse Distanz gegenüber seinem Lehrer vorzubehalten, indem er betonte, er sei nicht in allem mit ihm einer Meinung gewesen. Diese Maßnahme erklärt sich wohl einerseits aus den Umständen während der Entstehungszeit des Werkes: Um 1305 konnte die Berufung auf Olivi schon eine zwiespältige Festlegung bedeuten.[510] Andererseits hat Ubertino seinem Lehrer tatsächlich in einigen wesentlichen Punkten widersprochen, und sich in diesen Fällen ausnahmslos für eine *radikalere* Lesart entschieden – so etwa im Bezug auf die Abdankung Cölestins v.[511] Auch lehnte

---

of creation, and to feel myself always crucified with Jesus in mind and body. […] and in every act of His life Jesus showed me Himself always nailed to the Cross, so that very often I submerged, as it were, in the abysmal sufferings of His heart."

509 *Arbor vitae* [4b]. Vgl. auch Manselli: *L'Anticristo mistico,* 1977 [S.7], sowie die Darstellung bei Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.47]. Zur gemeinsamen Zeit in Florenz, die jedenfalls bei Ubertino einen bleibenden Eindruck hinterließ, ebenfalls schon Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.36]. Olivi war von 1287 bis 1289, Ubertino von 1285 bis 1289 in Florenz. Vgl. vor allem Manselli: *Firenze nel Trecento*, 1973 [bes. S. 332ff.]. Weil diese beiden prominenten Vordenker der Franziskanerspiritualen in ihren Florentiner Jahren in seiner unmittelbaren Nachbarschaft als Lektoren tätig waren, wird in der Forschung gelegentlich die Möglichkeit persönlicher Kontakte mit Dante erwogen. Das Ausmaß von Dantes formaler Assoziierung mit dem Konvent ist unklar. Die Behauptung, in jungen Jahren sei er sogar franziskanischer Novize gewesen, tauchte bereits bei einem seiner Kommentatoren im 14. Jahrhundert auf und hielt sich hartnäckig, konnte aber anscheinend nie belegt werden. Vgl. mit allen Belegen Havely: *Dante and the Franciscans*, 2004 [S.31ff.], dem zufolge es jedenfalls „reasonable" [S.32] scheint, anzunehmen, dass Dantes allgemeine Behauptung, Schulen der Religiösen besucht zu haben, das *studium* in Santa Croce einschließt.

510 Ähnlich versteht Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.47] diese Relativierung. Vgl. auch Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980 [S.59f.]: Als Ubertino den *Arbor vitae* verfaßte, war Olivis Lectura „già un'opera sospetta e incriminata" – auch wenn die tatsächliche Verurteilung des Werkes noch bis 1326 auf sich warten ließ.

511 Darüber konnte er sich mit seinem Lehrer übrigens auch nicht (jedenfalls nicht persönlich) verständigt haben, weil sich die fragwürdige Angelegenheit deutlich *nach* ihrer

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

er päpstliche Eingriffe in die franziskanische Regelauslegung und Lebenspraxis deutlich schärfer ab als Olivi.[512] Dass er sich in dieser Hinsicht von seinem Lehrer emanzipiert hatte, sollte sich später in Vienne und Avignon bestätigen.[513] Davon abgesehen war Olivi im Gegensatz zu seinem Schüler schlicht und ergreifend ein ‚Vollblut-Intellektueller', wie David Burr bündig resümierte, woraus sich bestimmte Unterschiede sowohl im kognitiven als auch im literarischen Stil erklären.[514]

Das Bekenntnis zu den essentiellen heilsgeschichtlichen Koordinaten hatte Ubertino unmittelbar von seinem Lehrer übernommen und in dieser Hinsicht gleichfalls mittelbar Joachim von Fiore beerbt: Die Welt am Ende des 13. und zu Beginn des 14. Jahrhunderts befand sich seines Erachtens im Übergang von der fünften auf die sechste Periode der Kirchengeschichte und damit zugleich am Beginn des dritten, von Franziskus eingeleiteten, aber noch nicht zur vollständigen Entfaltung gekommenen Weltzeitalters.[515] Für diese Phase war fest mit den Verfolgungen und Übergriffen der antichristlichen Mächte zu rechnen, die sich der gesamten verdorbenen und unwürdigen *ecclesia carnalis* annehmen würden. Mit der folgenschweren Identifikation Franziskus' mit dem apokalyptischen Engel des sechsten Siegels übernahm Ubertino auch die von Olivi geprägte Konzeption des dreifachen *adventus* Christi, und nicht zuletzt auch die Unterscheidung zwischen *antichristus mysticus* und *antichristus magnus*.[516] Seine Anschauungen über den Verfall der Kirche im gegenwärtigen heilsgeschichtlichen Stadium sowie über die eschatologisch exponierte Rolle

gemeinsamen Florentiner Zeit ereignet hatte und die beiden einander später nicht mehr begegneten.

512 Vgl. nur unten, Anm.529.

513 Vgl. dafür zum Beispiel Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980 [S.59].

514 Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.47f.].

515 Die konsequente Übereinstimmung mit Olivi hinsichtlich der Franziskus-Erhöhung betont ebenfalls Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980 [S.115]. Die Identifikation Franziskus' mit dem Engel des sechsten Siegels (Offb.7, 2), ist im *Arbor vitae* anscheinend stringent durchgehalten, vgl. etwa *Arbor vitae* [422a]: […] *patet quod illuminatio data Ioachin dicit in principio sexti status unum angelicum virum mundo dari, quem Christus per concordiam respicit, quare vite Christi renovator singulariter apparebit.* Zur Chronologie macht der Text hingegen diffuse Angaben, so referiert Ubertino verschiedene Deutungsangebote bezüglich der zeitlichen Verortung der Öffnung des sechsten Siegels (*de iniciatione sexti signaculi*): mit Joachim, mit Franziskus, mit der Erneuerungsbewegung innerhalb des Ordens u.s.w. Vgl. *Arbor vitae* [S. 459b–60a].

516 Vgl. nur Schäufele: *„Defecit ecclesia.",* 2006 [S.308f.]. Für die Identifikation Franziskus' mit dem Engel des sechsten Siegels beruft sich *Arbor vitae* [422a] auch auf *frater Bonaventura,* dessen ausschlaggebende Rolle für die Konventionalisierung dieses Identifikationsmusters bereits mehrfach betont wurde. Speziell zu den drei *adventus* des Erlösers empfiehlt sich Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980 [S.88ff.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

des Franziskanerordens stimmen so im Wesentlichen mit Olivi und der von ihm geprägten spiritualen Apokalyptik überein. Auf Ubertinos Deutung der antichristlichen Verfolgergestalten, wie sie im fünften Buch des *Arbor Vitae* entwickelt ist und die demgegenüber einige exklusive Besonderheiten aufweist, wird sogleich zurückzukommen sein.[517]

Nachdem Olivi Florenz verlassen hatte, widmete sich Ubertino einer ausgedehnten Predigtreise, um seine Mitmenschen an der frohen ‚spiritualen' Botschaft teilhaben zu lassen.[518] Als er um die Jahrhundertwende zurück in Mittelitalien war, war sein apokalyptischer Weltbezug zu einem so aufregenden Gesamtentwurf gereift, dass er mit seinen Predigten in Perugia schließlich einen Skandal auslöste. Einzelheiten sind nicht bekannt, aber Ubertino wurde angezeigt und vor Benedikt XI. zitiert. Der Papst entschied sich, den Einsprüchen der Bewohner von Perugia zu Ubertinos Gunsten stattzugeben. Trotzdem beendeten seine Vorgesetzten seine Predigttätigkeit und verschickten ihn 1304 auf den Berg Alverna, auf dem Franziskus einstmals die Wundmale empfangen hatte.[519]

Es ist anzunehmen, dass er über diese Fügung nicht unglücklich war. Douie mutmaßte sogar, das dort verbrachte Jahr sei die beste Zeit seines Lebens gewesen.[520] Von dieser Umgebung hatte sich schon Bonaventura zu seinem mystischen *Itinerarium mentis in Deum* inspirieren lassen.[521] Ubertino seinerseits verfasste hier nun sein umfangreichstes und fanatischstes Werk, den „Baum des Lebens des Gekreuzigten Erlösers", eine ausschweifende visionäre Begegnung mit Christus und seinem Leiden, welches letztlich auf die Schändung und das Verderben der Kirche projiziert wird, und für dessen

517 Vgl. auch Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.233], der von „einigen bemerkenswerten Eigentümlichkeiten" sprach.

518 Vgl. etwa Lewis: *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* 1975 [S.36]. Dort auch zu Ubertinos Reiseroute „from Florence by way of Perugia down to the valley of Spoleto and up again to the Marches of Ancona" nach den Angaben im *Arbor vitae.*

519 Vgl. *Arbor vitae* [5b]. Hier der Einfachheit halber zitiert nach der Übersetzung von Caliendo: *Ubertino da Casale,* 1979 [S.41f.]: „Nevertheless, I continued to teach for about four years and then, abandoning all previous endeavors, I gave myself exclusively to preaching Jesus. During this ministry (and thanks to God's most wondrous kindness) I suffered a persecution of sorts for having borne witness to a truth which many times I expounded in part (and now fully in this book) before the clergy and people of Perugia. Ordered to stop preaching, I was sent to the holy solitude of Mt. Alverna […]." Die Darstellung bei Caliendo: *Ubertino da Casale*, 1979 [S.46ff., Zitate S.46 & f.] geht auf diesen „first clash with the powers" genauer ein. Die Ereignisse schildert auch kurz Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.96f.].

520 Douie: *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli*, 1932 [S.124].

521 Dieses Werk soll er im Anschluss an einen dortigen Pilgeraufenthalt verfasst haben. Vgl. etwa Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik,* Bd.2. München 1993 [S.412ff.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Entstehungskontext der Autor einen Zustand tiefster mentaler Versenkung reklamiert, in dem seine gesamte Wahrnehmung, seine Vorstellungskraft und sein Einfühlungsvermögen so exklusiv auf Jesus gerichtet war, dass er meinte, dieser habe förmlich durch ihn gesprochen und könne somit streckenweise als der eigentliche Urheber des Textes gelten.[522]

Dieser stolze Ansatz resultierte in einem Werk, das eigentlich keiner Gattung zugeordnet werden kann. Am besten lässt es sich vielleicht beschreiben als wuchtiges und tragisches Epos über das Leben und Leiden des Erlösers, das mit einem Apokalypsenkommentar endet, der Olivis *Lectura super Apocalypsim* adaptiert und fortschreibt.[523] Der Stoff ist inhaltlich analog zu den

522 Siehe *Arbor vitae* [6b–7a]: [...] *ego miser instrumentum multum incompetens multam contumeliam feci spiritui iesu principali auctori.* Vgl. auch *Arbor vitae* [5b]: *Ibi ineffabilibus modis tota simul et vita dei mihi immittitur et inestimabilis fletus super destructione Christi vite et adulterate ecclesie, tota cordis reliquatione, quasi continue immissus est mihi; et a proprio amore me Iesus exclusit, ut nesciam flere, vel petere, nisi honorem Iesu a reformatione ecclesie et vite sue; et conversione omnium electorum.* Caliendo: *Ubertino da Casale*, 1979 [S.49] betonte im Bezug auf Ubertinos „deification", auch Bonaventura habe gelehrt, dass die Kontemplation über das menschliche Leiden des Erlösers zu dieser „transmutive, or identifying union" führen würde. *Arbor vitae* [5b] macht auch die Angabe, Ubertino sei zu diesem Werk förmlich gedrängt worden (*molestatus a diversis*). Man habe ihn gebeten, eine Auslegung der Offenbarung oder eine Schrift über die Passion Christi zu verfassen. Seine Bemerkung [ebd.], die Komposition sei ihm schwergefallen, weil er mit dem Geschäft des Schreibens nicht vertraut war, hielt schon Douie: *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli*, 1932 [S.125] für eine Inszenierung: „He would be able to employ much of the material which he had formerly used in sermons." Aus der älteren Literatur zu diesem Werk empfiehlt sich vor allem Knoth: *Ubertino von Casale*, 1903. Leff: *Heresy*, (1967) 1999 [S.146ff]. Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.232ff.]. Da Campagnola: *L' angelo del sesto sigillo*, 1971 [S.251–64]. Für die ältere Forschung vgl. auch den Überblick bei Potestà: *Un secolo di studi*, 1977. Aus der aktuelleren Literatur vgl. bes. Ders.: *Storia ed escatologia*, 1980. Damiata: *Pietà e storia nell'Arbor vitae*, 1988. Sowie Ders.: *Aspettando l'apocalisse*, 2000. Es kursiert die Theorie, dass die überlieferte Version die zweite Redaktion des Werkes darstellt. Diese These vertritt Martínez: *Ubertino de Casale*, 1996. Die von ihm angekündigte Edition ist meines Wissens nie erschienen, deshalb ist nach wie vor ausschlaggebend der Nachdruck der Inkunabel von 1485: Ubertino Da Casale: *Arbor vitae crucifixae Jesu* (1485, reprint). With an Introduction and Bibliography by Charles T. Davis. (Monumenta politica et philosophica rariora, Serie 1, Nr. 4) Turin 1961. Auszüge in italienischer Übersetzung bei Damiata: *Meditazioni alla Verna*, 1993. Eine bündige inhaltliche Erörterung findet sich bei Schäufele: *„Defecit ecclesia.",* 2006 [S.307–12]. Als ‚meditative Prosa' interessiert das Werk am Rande auch McNamer: *Affective Meditation*, 2010 [S.86ff.].

523 Vgl. auch Douie: *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli*, 1932 [S.133]. Lewis: *Peter John Olivi, prophet of the year 2000,* 1975 [S.349, Anm.135] schlug vor: Der *Arbor Vitae* sei Ubertinos „long, rambling, visionary, „inspired" reflection on Christ and the world, based in large parts on Olivi's LSA." Vgl. auch Manselli: *L'Anticristo mistico,* 1977 [S.10] sowie ausführlich zum Verhältnis der beiden Werke Ders.: *Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino di Casale*, 1965. Auch bei Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980 wird

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

fünf Teilen eines Baumes in fünf Büchern organisiert: Wurzeln, Stamm, Zweige, Blätterdach und Früchte. Die ersten vier Bücher behandeln das irdische Dasein Jesu und profitieren stark von Bonaventuras *Lignum vitae*.[524] Mit den Früchten behandelt das fünfte Buch den mystischen Leib Christi, die Kirche und deren Geschichte anhand der Offenbarung. Der Schwerpunkt liegt auf der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart, das Hauptinteresse gilt dem Schicksal des Franziskanerordens. Der Text ist insofern weniger mit dem Bekenntnis zu umfassenden geschichtstheologischen Wahrheiten befasst als vielmehr mit der Vergewisserung des franziskanischen Standpunktes und der spiritualen Perspektive für die jetzige Zeit und in absehbarer Zukunft. Das Resultat hat Gordon Leff als „almost complete Franciscanizing of the Apocalypse" bezeichnet und im Einklang mit der übrigen (auch der neueren) Forschung betont, in dieser Hinsicht sei Ubertino über Olivi hinausgegangen.[525]

Die beispiellose Erhöhung des Heiligen Franziskus zum *alter Christus* am Beginn des dritten *status generalis* der Heilsgeschichte war seit Olivi kaum noch steigerbar. Ubertino reizte die letzten diesbezüglichen Potentiale aus, indem er nicht zögerte, auf Christus zugeschnittene Bibelpassagen ganz unbesorgt auf Franziskus zu beziehen, und indem er fest mit dessen Parusie rechnete, die ein neues Pfingsten nach sich ziehen würde:

> […] sic in sexto statu apparuit novus homo Franciscus cum evangelico statu quinque plagis a Christo Iesu crucifixus & configeratus in carne, cuius vita & regula sicut & Christi persona tunc fuit non dubium crucifixa et sepulta. Sed et sigillis impiorum sub lapide clausa est, ne a morte resurgat multis custodiis deputatis, cuius claram resurrectionem &

sehr viel Wert auf das Verhältnis zu Olivis *Lectura* gelegt. Weitgehend übereinstimmende Textpassagen sind hier parallel gedruckt.

524 Vgl. nur Knoth: *Ubertino von Casale,* 1903 [S.10 & 15ff.], der bereits auf die patristische und mittelalterliche Tradition vom ‚Lebensbaum' einging und zeigte, dass sowohl der Titel als auch einschlägige Textpassagen in Ubertinos Werk von Bonaventuras *Lignum vitae* (um 1260) abhängig sind. So auch Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980 [S.253–58]. Reeves: *The Influence of Prophecy*, [1969] 1993 [S.207] unterstellte einen Zusammenhang mit der populären Baumsymbolik bei Joachim von Fiore. Dagegen wenden sich sowohl Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980 [S.256ff.] als auch Schäufele: *„Defecit ecclesia.",* 2006 [S.308].

525 Leff: *Heresy*, (1967) 1999 [S.152], dort ebenfalls: „The question of periods was secondary to the significance of St. Francis's divine mission to restore evangelical perfection […]. It was upon St. Francis, in his devotion to poverty, humility and charity, that Ubertino's Apocalypse centered."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

> ascensionem sublimen & novam spiritus sancti pentecostem cum multo gaudio expectamus.[526]

Beklagenswerter und unaufhaltsamer Verfall habe in der Gegenwart, die Ubertinos *Arbor vitae* reflektiert und die gleichsam als der Abend des Heilszeitalters des Sohnes aufgefasst wird, dazu geführt, dass die Kirche im Bodensatz (*faex*) der fünften Periode der Kirchengeschichte versunken sei, so dass die Kirche, […] *quo in primo est mulier amicta sole: & in fine quinti quo ad malos est babylon & meretrix iudicanda.*[527] Die zentralen Nöte und die wesentlichen Gebrechen, die der gegenwärtigen Kirche derart zugesetzt haben, hatte schon Olivi definiert, dem sich Ubertinos Text in dieser Hinsicht geradezu nahtlos anschließt. Es handelt sich um *tria gravissima*, und zwar:

> […] primum fuit horrenda & effrenata laxatio clericorum monachorum & vulgarium plebium. Secundum […] est pestifera inundatio hereticorum […]. Tertium est multiplicatio hypocrisaria religiosorum & spiritus christi & vite eius ab omnibus impugnatio: quamvis sub diversis modis & fraudibus & ostensis falsis defensionibus eius.[528]

Der ‚Pesthauch' hat auch den Minoritenorden nicht verschont, und in der fehlgeleiteten Annahme, damit Gott zu dienen, haben die Päpste durch ihre wiederholten Manipulationen an der Regel dem Verderben in die Hände gespielt.[529]

---

526 Siehe *Arbor vitae* [S.419a]. Vgl. hier Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale,* 1980 [S.115ff.], sowie Schäufele: *„Defecit ecclesia.",* 2006 [S.309]. Für die Gewissheit der künftigen Auferstehung, die bei Olivi noch auf der Ebene des ‚Möglichen' formuliert worden war, berief sich Ubertino unter anderem auf Konrad von Offida, vgl. dazu *Arbor vitae* [442b–443a].

527 *Arbor vitae* [416a]. Vgl. ebenfalls *Arbor vitae* [S.414b–415a]: *Declinatio vero huius solis fuit in quinto tempore: cuius vesperam & iam quasi noctem in fecibus huius quinti cum nimis doloribus experimur: & cum Babylon meretrix & bestia portans eam fuerit in suo summo: & miror si iam non est.* Vgl. auch *Arbor vitae* [S.412b]: *Sic et sextus status a beato Francisco et ceteris paupertatis ordinibus inchoatus est durante adhuc quinto et concurrente cum ipso iam per annos centum* […]. *Et hac ratione Christus incepit sub veteri lege, et renovatio evangelice vite sub fecibus quinti* […]. Zu Ubertinos Einteilung der Kirchengeschichte vgl. die eingehende Analyse bei Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980 [S.55ff.]. Ebd. [S.67ff.] auch zu den Trinitäts-bezogenen *status* der Weltgeschichte.

528 *Arbor vitae* [454b]. Vgl., besonders zur Übereinstimmung mit Olivi, Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980 [S.142f.].

529 *Arbor vitae* [S.453a]: […] *faciliter in manibus eorum potuit infici sicut persona sana in aere pestilentie: & in hoc maximam infectionem deus ostendit esse in hoc quinto statu: quando sic subito tantam sanitatem sua infectione occidit.* […] *Et idcirco summi pontifices huius status prompti & liberales ad spiritualem rigorem regule inflectendum: & ad exponendum regulam*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Eine erste signifikante Abweichung von Olivis Vorlage stellt Ubertinos Identifikation des Engels des Abgrunds in Offb 9 dar.[530] Wo Olivi noch besondere exegetische Vorsicht walten ließ, wird der *Arbor vitae* gern ‚persönlich'. So auch in diesem Fall:

> […] videtur mihi quod hic angelus abyssi vocetur ille qui per abyssalem malitiam demonum […] que in omni malo erat inabyssata, ad gradum summi pontifici non canonice sed fraudulenter ascendit, quem sic tyrannice usurpavit […].[531]

Mit dem *angelus abyssi* kommt Bonifaz VIII. in diesem Werk so zu einer ersten prominenten apokalyptischen Prädikation. Weitere folgen, so dass Ubertino letztlich insgesamt nicht weniger als drei apokalyptische Erscheinungen mit diesem umstrittenen Papst der jüngsten Vergangenheit in Verbindung bringt. Es handelt sich dabei zunächst um besagten *Engel des Abgrunds* (Offb 9, 11), dann begegnet Bonifaz als *Tier aus dem Meer* (Offb 13, 1), und in dieser Eigenschaft verkörpert er schließlich gemeinsam mit seinem Nachfolger Benedikt XI. den ‚mystischen Antichrist'.[532]

In der gegenwärtigen Übergangsphase zwischen den Zeiten sind die Verführungen und Verfolgungen der antichristlichen Mächte fest vorgesehen. Ubertino greift diesbezüglich wie gesagt Olivis terminologische Vorlage auf, indem er einen ‚mystischen' Antichrist postuliert, *qui est precursor et preparator vie illius*

---

secundum appetitum fratrum: & ad concedendum privilegia que ordinem istum redderent inclytum in ecclesia quinti status & in hoc crediderunt deo servire […]. Vgl. auch *Arbor vitae* [S.458a]: *Et sicut pontifices & scribe & pharisei se defendere dicebant legem & legis cultum, & honorare Deum, & tamen ipsi crucifixerunt filium Dei* […]*; sic similibus modis similes istis in Ecclesia dicent se tenere locum Christi & veritatem docere Evangelii & tamen ipsi veram medullam Evangelii & perfectionem vite Christi horrendis transgressionibus & malitiosimis condemnationibus crucifigent.* Ubertinos Erörterung des franziskanischen Verfalls aufgrund päpstlicher Fehlentscheidungen ist gut zusammengefasst und umfangreich belegt bei Beirich: *Franciscan Poverty*, 2000 [S.59f.].

530 Offb 9, 11: *Sie haben als König über sich den Engel des Abgrunds; er heißt auf hebräisch Abaddon, auf griechisch Apollyon.* Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980 [S.144], bringt Olivis Spezialität auf den Begriff der „esegesi prudentamente indeterminata […]." Ubertino „insiste invece sul fatto che l'angelo dell'abisso simboleggia un personaggio della quinta età della Chiesa. […] se in lui si può certo universaliter vedere il diavolo, propriamente bisogna riconoscervi Bonifacio VIII."

531 *Arbor vitae* [S.456b–457a].

532 Dies klärt *Arbor vitae* [S.460b]. Vgl. zum Folgenden auch Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.233f.] und Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980 [S.145ff.]. Sowie Manselli: *L'Anticristo mistico,* 1977 [bes. S.16]. Ebenfalls McGinn: *Antichrist,* 2000 [S.164].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

magni et aperti.[533] Was jener begonnen haben wird, das wird dieser zu Ende bringen. Mit der Einführung der Gestalt geht die alsbaldige Festlegung einher, dass es sich bei dem *misticus antichristus* um einen pseudo-christlichen kirchlichen Würdenträger handeln wird: […] *non erit verus prelatus: sed pseudo christus: & spiritus christi in vita evangelica condemnabit.*[534]

Mit dem Zeugnis der zwei aufrechten Propheten in Offb 11, 3–14 und der betreffenden Deutung auf Franziskus und Dominikus beruft sich Ubertino sodann auf *das* zentrale Indentifikationsangebot des apokalyptischen Erwählungsanliegens. Diese beiden nämlich werden standhalten

> […] contra misticum Antichristum in platea civitatis magne, id est in latitudine relaxationis ecclesie, iacent mortui in statu corrupto in filiis, quia ad initia ecclesie sunt prolapsi in quibus vitiis consistit misticus Antichristus, qui omnia vitia in uno impio magis in plenitudine apparebunt, vel iam apparuerunt. Nam sicut iste adventus medius Christi Jhesu dicitur renovatio spiritus eius, evangelico statu dato ecclesie in multis personis, licet angelus habens signum die, Franciscus sit principalis in eis. Sic Antichristus iste misticus qui huic repugnat adventum in caterva feculenta quinti status.[535]

Dass Ubertino Bonifaz VIII. nicht für einen legitimen Papst hielt, hatte sich schon angedeutet. Auch dies ist einer der markanten Punkte, an dem der *Arbor vitae* dem großen Olivi offen widerspricht: Er betrifft das nicht unwesentliche Problem der Abdankung Cölestins V., deren Legitimation Ubertino radikal und konsequent bestreitet, besonders und vor allem hinsichtlich der

533 *Arbor vitae* [S.457]: *In cuius finem tentatio mistici antichristi qui est precursor et preparator vie illius magni et aperti, per quem debet fieri ut in septima visione dicitur iudicium meretricis: quod tamen fundamentum illius tam mistici quam aperti non debeant esse principaliter de erroribus manichei, satis patet.* Vgl. weiterhin *Arbor vitae* [S.459b]: […] *opportet quod distinguamus diversa initia sexti status et ultima sexti, quia in isto intermedio debuit precedere tentatio mistici Antichristi, sicut in pleno statu sexti debet insurgere tempestas Antichristi aperti.* Vgl. außerdem, sowie zum Folgenden, Manselli: *L'Anticristo mistico,* 1977 [S.11].

534 *Arbor vitae* [S.461b], anschließend: […] *et idcirco tenet typum Anne et Caiphe christum condemnantium. Apertus antichristus faciet iudicium de babylone. Non dubium: quare forte inveniet iam eam iudicatam* […]. *Tamen quare misticus antichristus parat viam aperto: idcirco spiritus quando de uno loquitur: reliquum intus claudit.*

535 Ebd., sowie [S.462a]: *Nam hi duo testes* [Franziskus & Dominikus] *veritatis re constantia restitissent: qui nunc testimonium mortis sue fuerunt prophete illius mistici antichristi.* Zu Ubertinos Deutung der beiden Propheten vgl. auch Caliendo: *Ubertino da Casale*, 1979 [S.98f.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

unrechtmäßigen Nachfolge Bonifaz' VIII.[536] Die Affäre wird als „fürchterliche Neuigkeit" eingeführt: [...] *illa horrenda novitas reiectionis Celestini pape & usurpationis successoris super ecclesiam.*[537] Bald danach wird das *Tier aus dem Meer* (Offb 13, 1) ins Spiel gebracht, dem der Drache seine Gewalt übergibt, *seinen Thron und seine große Macht* (Offb 13, 2). Auch im Bezug auf diesen Passus wird Ubertino nicht müde, die Illegitimität von Cölestins Nachfolger anzuklagen: Der Drache gab ihm

> virtutem suam & potestatem magnam, quare in virtute & venenata fraude diaboli ascendisse videtur & regnasse tyrannice, & voluntatem suam in multis complesse.[538]

Dieses Tier aus dem Meer wird zweifelsohne von Bonifaz VIII. verkörpert, der zwar nicht namentlich genannt, aber durch die folgenden Zuschreibungen eindeutig denotiert ist. In diesem Papst wähnt und verschmäht Ubertino die Präsenz der *summa superbia*.[539] Für die Angabe in Offb 13,3, eines der sieben Häupter des Tieres erscheine tödlich verwundet, bietet sein Text zwei mögliche Erklärungen an. Einerseits wird auf die ‚Heimsuchung' durch die Colonna als eine gottgefällige Intervention gegen den Papst angespielt. In diesem Zusammenhang sind die Kardinäle Vollstrecker eines höchstinstanzlichen Willens, und nachdem sie zuvor aufgrund ihrer Beteiligung an der Wahl desselben als *magni peccatores* bezeichnet worden waren, adelt sie nun ihr Widerstand gegen Bonifaz zu *Dei milites*. In dieser Eigenschaft kommt ihnen das Verdienst zu, Bonifaz gequält zu haben *plaga mortis,* nämlich indem sie öffentlich bekannten, dass er nicht rechtmäßig Papst sei und dass die Amtsniederlegung seines Vorgängers *non valuit.*[540] Später wird dann in dieser Angelegenheit auch auf die *percussio auctoritatis* durch Philipp den Schönen von Frankreich

536 Die Angelegenheit wird im Anschluss an verschiedene andere verderbliche Wechselfälle der Kirchengeschichte verhandelt. In der Hauptrolle zunächst die Staufer: Friedrich II., der [...] *cum suis complicibus ecclesiam Dei atrociter persequens* [...], dann Manfred und Konradin, [...] *contra quos rex Carolus est vocatus*. Siehe *Arbor vitae* [S.460b].

537 *Arbor vitae* [S.460b]. Vgl. dazu auch Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980 [S.155ff.].

538 *Arbor vitae* [462b]. Vgl., auch zum Folgenden, Manselli: *L'Anticristo mistico,* 1977 [S.15]. Ebenfalls bereits Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.233f.].

539 *Arbor vitae* [S.462b]: [...] *se vidit, quam Deum, super orbem regnare et contra omnia iura communia, nullo appariente os, orbem ecclesie tyrannice usurpare.*

540 Ebd.: [...] *quod canonice non intravit vivente Celestino, cuius resignatio, cum tanta malitia et fraude procurata per hunc seductorem et alios complices suos, non valuit: qui nullo modo potuit resignare* [...].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

verwiesen, der sich hier als wahrhafter *pugil Christi* erwiesen habe.[541] Im weiteren Verlauf des Textes wird aber zunächst die Unmöglichkeit des Vorgangs der cölestinischen Amtsniederlegung begründet, und zwar damit, dass der Papst seine eheliche Verbindung mit Christus und der Kirche nicht aufheben könne. Es sei

> impossibile multi reputant quod eius vicarius et universalis sponsus, summus pontifex, possit separari ab officio regiminis ecclesie et maxime modo fraudolento et fallaci, sicut fuit utique Celestinus.[542]

Die semantische Reichweite dieses Arguments ist nicht zu unterschätzen: Ubertino spricht nicht nur von einer rechtlichen Unzulässigkeit, sondern von einer faktischen *Unmöglichkeit*. Das bedeutet: Cölestins Rücktritt ist unwirksam. Durch den Rückzug auf *multi reputant* enthält er sich einer konkreten Zustimmung zu dieser Interpretation. Olivi hatte sich, wie bereits deutlich wurde, in dieser Frage für den gleichen strategischen Vorbehalt entschieden, indem er

541 Siehe *Arbor vitae* [466a], vgl. unten das Zitat im Text unter Anm.553. Vgl. auch die zusammenfassenden Bemerkungen bei Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980 [S.150f., mit Anm.16], der konzedierte: „Per ciò che riguarda l'intesa tra Filippo e gli Spirituali italiani mancano notizie precise." Im Falle der Colonna besteht eine nachweisbare Verbindung über Jacopone da Todi, vgl. dazu nur Ageno: *Sulla invettiva di Jacopone*, Frugoni: *Jacopone francescano*, 1959 [S.77ff.].

542 *Arbor vitae* [S.464a]. Vgl. auch ebd.: *Immobilem auctoritatem summi pontificis Christus Jhesus ostendit, cum dicit: Tu es Petrus* [...] (Matt 16, 18) [...] *id est super me petram firmam. Et sicut impossibile est dicere quod humana natura renunciet unioni personali Filii Dei, vel quod separetur ab ea et solvatur vinculum unionis divine, sic est impossibile etiam quod Jesus caput ecclesie renunciet regimen ecclesie peregrine.* Ubertinos Argumentation gegen die Möglichkeit der päpstlichen Resignation analysiert eingehend Manselli: *L'Anticristo mistico,* 1977 [hier S.13]. Für zentral hält er „il matrimonio con la Chiesa e l'inseparabilità del papato dalla sostanza dell'umanità di Cristo" sowie das Argument, dass der Papst niemanden über sich hat, der seine Verbindung mit der Kirche lösen könne: „che il pontifice non ha nessuno sopra di sé che possa sciogliere il vincolo sacramentale che ha con la Chiesa, cosí come a lei fu legato Cristo." Die einschlägigen Argumente, so Manselli [ebd.] sind auch in Olivis Brief an Konrad von Offida belegt bzw. widerlegt. Manselli meinte auch, nachweisen zu können, dass Ubertino Olivis Traktat *de renunciatione* gekannt hat. Vgl. dazu bereits oben, Kapitel 5.1. Ubertino widmet der Frage einen ganz beachtlichen Exkurs, mit dem er die Auslegung von Offb 13 unterbricht. Dabei beruft er sich unter anderem auf den paulinischen Epheser-Brief (Eph 5, 28 & 32): *Darum sind die Männer verpflichtet, ihre Frauen so zu lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst.* [...] *Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche.* Für Ubertinos Fazit siehe *Arbor vitae* [S.464a]: [...] *quod impossibile est summum pontificem resignare: quis enim super eum vice dei fungit super terram: ut eum absolvat ab unione sacramentali coniungii sponse christi: cui eam christus immobiliter alligavit.* Sowie [464b]: *Ius ergo pontificii non hominis est, sed Dei* [...].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

sich auf die Meinung anderer berief für die Behauptung, der inzwischen verstorbene Cölestin wäre unter Umständen noch der wahre Papst, das heißt, das Papsttum sei aktuell praktisch vakant.[543] Ubertino steigert dessen Bekenntnis zu *quidam* immerhin zu *multi*, die diese Ansicht vertreten, was seine persönliche Distanz dazu etwas schmälern mag. Immerhin bezeugt er an dieser Stelle aber die Bekanntschaft mit dem Deutungsangebot, das sich seit den ersten Hinweisen in den apokalyptischen Traumgesichten Roberts von Uzès regelmäßig Geltung zu verschaffen scheint, nämlich der Vorstellung, dass Cölestins Rücktritt nicht wirksam war und dass diese Einsicht die Anerkennung eines unsichtbaren Schismas nach sich zieht: Mit dem ‚wahren' Papst hat die ‚wahre' Kirche Rom verlassen.[544] Weder Robert von Uzès noch Olivi können persönlich für diese Argumentation mit Gewissheit in die Verantwortung genommen werden, aber sie indizieren übereinstimmend deren zeitgenössische diskursive Präsenz. Bei Ubertino verhält es sich insofern anders, als dass er in diesem Zusammenhang schließlich ein unmissverständliches Bekenntnis gegen Bonifaz ablegt, indem er ihn in seiner Eigenschaft als *inventor huius erroris* als *misticus Antichristus* bezeichnet.[545]

Anders als Cölestin wird Bonifaz selbst nicht beim Namen genannt. Die einzige Ausnahme macht ein Passus, auf den Arsenio Frugoni aufmerksam machte: Hier wird auf seinen bürgerlichen Namen angespielt, *Benedetto de Anagnia qui nunc regnat.* Hier gibt Ubertino eine Anekdote aus dem Umfeld Angelo Clarenos wieder – zumindest hat die Forschung die Rede von *duobus vere evangelicis viris, quorum unus optime scit grecum* stets so verstehen wollen. Der Text berichtet von zwei Brüdern, die auf Justin Martyrs Apokalypsenkommentar gestoßen waren, aus welchem sie gelernt hatten, 666 werde auf griechisch ausbuchstabiert zu *Benedictos* – Bonifaz' Tauf- und Benedikts Papstname, was anscheinend für Erheiterung sorgte, als diese Erkenntnis die Runde machte.[546]

---

543 Vgl. oben, Kapitel 5.3., mit Anm.254ff.

544 Vgl. dazu fürderhin noch unten, die Darstellung mit Anm.561f.

545 *Arbor vitae* [S.464a, direkt im Anschluss an das Zitat im Text unter Anm.542]: *Et quia Antichristus apertus illam unionem divinam Christi Iesu separare nitetur, ad quam disponit assertio possibilitatis separationis summi pontificis ab ecclesia, idcirco dixerim quod hic est error antichristianus et quod inventor huius erroris est misticus Antichristus, illius magni precursor.*

546 *Arbor vitae* [465a]: *Audi stupendum et iocundum beneficium Spiritus Sancti: Ego audivi a duobus vere evangelicis viris, quorum unus optime scit grecum et alius aliquantulum, quod dum legeret ad mensam, ille qui melius scit, librum Iustini Martyris doctoris greci super apocalipsim & venisset ad hunc locum quod idem Iustinus computando litteras grecas componit ex litteris huius numeri, apud grecos nomen istud Benedictos, qui nominatiuus singularis huius nominis latini Benedictus, & dicit quod hoc est nomen futurum predicte bestie. Quid clarius ad propositum dici potest? Ille qui legit michi dixit sic esse duo. Qui audierunt dum*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Ubertino macht unmissverständlich klar, dass er den illegitimen und inzwischen verstorbenen Nachfolger Cölestins unter die Verkörperungen des mystischen Antichrist zählt, und dass dieses Bekenntnis ganz wesentlich auf der Überzeugung basiert, dass in der von diesem befürworteten und beförderten Abdankung Cölestins ein großer Verrat an Christus und der Kirche stattgefunden habe:

> Quia vero supra pluries dictum est quod institutio huius bestie super sedem, vivente Celestino, fuit temeraria & nova & nunquam a prioribus sanctis presumpta […].[547]

Schwere Schuld trifft diesen Papst auch wegen seines Vorgehens gegen die Franziskaner bzw. Spiritualen, *qui servabant regulam et santissimum testamentum*

---

legeret ad mensam illis pauperibus evangelicis, qui timore utriusque bestie predicte confugerant ad grecos ut ibi paupercule victiterant, dixerunt michi quod tota illa congregation pauperum spiritu hoc audito exultavit & risit, & qui legebat subridens similiter dixit ad fraters: Si Benedictus de Anagnia, qui nunc regnat, sciret hoc, ipse mitteret totis viribus suis ut haberet & comburaret librum istum, qui sic aperte eius aperit falsitatem. Si autem istud nomen referatur ad secundam bestiam, que dedit spiritum imagini eius, & per hanc secundam bestiam intelligatur successor eius, sicut infra exponetur, aperte tunc videtur quam proprie nomen eius est istud: nam ipse fuit, Spiritu Sancto faciente, proprio nomine sui predecessoris vocatus, ut ostenderet Ihesus mundo hoc nomine falsitatem auctoritatis primi in hunc proprie fuisse transfusam, & quod ipse erat illa bestia mala ascendens de terra religiosi status, que falsas sententias prime bestie carentes omni spiritu vite animare & loqui facere dum eas tanquam veras servavit & fecit ab aliis observari […]. Vgl. dazu bereits Frugoni: *Celestiniana*, 1954 [S.142f.], der die Episode für ‚authentisch' hielt: Es sei nicht schwer zu glauben dass „i Poveri Eremiti di Celestino fossero contrari a Bonifacio, di fronte alla cui minaccia erano fuggiti." Mit dieser Anekdote befasst sich ebenfalls die Darstellung bei Burr: *The Spiritual Franciscans*, 2001 [S.98]. Ansonsten begegnet Bonifaz in Ubertinos Werk, das bestätigte auch Manselli: *L'Anticristo mistico,* 1977 [S.14], nur „sotto i simboli apocalittici o con allusioni." Den bei Ubertino fälschlicherweise Justin Martyr zugeschriebenen Apokalypsenkommentar identifiziert Potestà: *Angelo Clareno*, 1990 [S.127]: „la testimonianza di Ubertino da Casale nell'Arbor vitae (1305) fa ritenere che anche Clareno, nel clima teso degli ultimi anni del Duecento, densi di polemiche aspre e di aspettative ravvicinate rivelatesi poi illusorie, abbia coltivato l'idea che Bonifacio VIII fosse l'anticristo, sostendola con un'argomentazione esegetica originale, tratta da una delle fonti orientali a lui familiari." Vgl. daran anschließend auch Vian: *Angelo Clareno e Ubertino da Casale*, 2007 [S.179]. Es ist keinesfalls klar, ob die beiden besagten Männer überhaupt zu Clarenos Leuten gehörten, geschweige denn, ob sie Ansichten vertraten, die dieser teilte. Vian: *Angelo Clareno e Ubertino da Casale*, 2007 [S.181] meint außerdem, die große Erheiterung, die Ubertinos Bericht bezeugt, spreche für eine erhebliche innere Distanz der Protagonisten, und das führt ihn zu dem Schluß, diese Anekdote „non indica una presa di posizione."

547 *Arbor vitae* [S.469b–470a]. Und schließlich [470b]: *Unde non est dubium quod Dei iudicio punitivo et diabolo procurante accidit scandalum nuper factum, in quo falsificatus est Jesus, falso Christo et vero Antichristo ecclesiam destruente* […].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

b. Francisci [...].[548] Die diesbezüglichen Ressentiments gegenüber Bonifaz VIII. dürften sich vornehmlich auf dessen Politik gegenüber der von Cölestin einstmals approbierten Splittergruppe beziehen, welcher Bonifaz im Frühling 1296 die Legitimation entzogen hatte.[549] Andererseits gab es natürlich auch *innerhalb* des Ordens eine nicht unerhebliche Anzahl von Brüdern, die zumindest mit dem Anspruch rangen, der Regel in einer möglichst ursprünglichen Form zu folgen.[550] In Ubertinos Text geht die Behauptung der Unantastbarkeit der franziskanischen Regel übrigens sogar so weit, dass Christus selbst deren Urheberschaft zugeschrieben wird, indem dieser mit folgender Anweisung zitiert wird:

> Franciscus, ego sum iesus qui tibi loquor de celo. Regula per me est faciam: & tu nihil ibi posuisti de tuo [...]. Volo quod servetur ad litteram sine aliqua glosa.[551]

Dass Bonifaz nicht als *Christi vicarius* zu sehen ist sondern als *Antichristi magni precursor*, erhellt ebenfalls aus seiner Art, sich als Papst zu geben, zu leben, und nicht zuletzt auch aus den Umständen seines Todes. Der *Arbor vitae* stellt sich im Zusammenhang mit diesen Invektiven wie gesagt ausdrücklich hinter den französischen König.[552] Die ganze ausgedehnte Tirade gegen diesen Papst hat viele Höhepunkte.[553] Zur zweiten Verkörperung des mystischen Antichrist,

548 *Arbor vitae* [S.465b].

549 Siehe *Arbor vitae* [S.461b], wo Bonifaz angesprochen wird als *rex locustarum qui occidit Christi spiritum & evangelicum statum eius, quem paulo ante Celestinus eum precedens in ultimis Francisci filiis per bullam autenticam ordinaverat reflorere.* Vgl. dazu Manselli: *L'Anticristo mistico,* 1977 [S.14, mit Anm.27]. Sowie Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980 [S.148]: „L'insistenza con cui Ubertino reclama l'illegitimità del provvedimento adottato da Bonifacio mostra come questo episodio più di altri stia alla base della sua avversione nei confronti del papa."

550 Seit 1289 könne man, so Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.49], von einem „spiritual movement" reden, das in Italien allmählich Gestalt annahm. Außer den Rigoristen von Ancona in den 1270ern und 1280ern wurden die Protagonisten zunächst nicht verfolgt. Ubertino bezeuge allerdings schon die hervorstechenden ideologischen Charakteristika der Bewegung: „These included the feeling that Franciscan leaders were impeding observance rather than demanding it; apocalyptic speculation (including the assertion of a role for Francis and of the decline of the order), and cultivation of the contemplative life. The apocalyptic speculation was not necessarily Joachite, although Ubertino's certainly was."

551 Siehe *Arbor vitae* [443b].

552 Siehe *Arbor vitae* [466a-b].

553 *Arbor vitae* [S.466a]: *Aliter possumus vulnus bestie & curationem eius exponere, ut vulnus ipsius sit horrenda mors & finis eius & solemnis percussio auctoritatis eius superbe tamquam principalis capitis eius facta per inclytum Phylippum regem Francorum in consilio congregato Parisius pontificum & doctorum, clericorum, religiosorum, principum, militum & populorum multorum, die precursoris Jesu vel in crastino, in quo solemniter statuit*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

hier nun in der Gestalt der *bestia ascendit de terra* (Offb 13, 11), erklärt Ubertino schließlich Bonifaz' dominikanischen Nachfolger Benedikt XI. (1303–04): [...] *statim post ipsum ascendit* [...] *bestia de religiosis terra, scilicet Benedictus, eius successor.*[554] Während Bonifaz als *apertus vastator* begegnet, wird dieser als *callidus et timidus simulator* vorgestellt. Seine Unwürdigkeit sei insofern unterschwelliger, perfider und besonders gefährlich, weil schwerer einzusehen.[555] Bonifaz vermochte es weder noch strebte er es an, seine Qualitäten als *horrida bestia*, als die er in das Heiligtum der Kirche eingebrochen war, zu verbergen. Dagegen verstand sich sein Nachfolger auf *hypocritalis apparentia.*[556] Gemeinsam manifestierte sich in beiden Päpsten die *malitia carnalis quinti status.*[557]

Mit diesen Bekenntnissen formulierte Ubertino da Casale keine zehn Jahre nach Olivi einen Standpunkt, der das apokalyptische Erwählungsnarrativ kompromisslos gegen die zeitgenössische Kirche wendete. Gerade *weil* Olivi diesen Ansatz vorbehaltlich und als Meinung Dritter referiert hatte, ist davon auszugehen, dass innerhalb der semantischen Festlegungen der kirchenkritischen spiritualen Apokalyptik, wie sie in seiner Auslegung der Offenbarung geradezu paradigmatisch dokumentiert sind, die Identifikation individueller Päpste mit dem Antichrist durchaus eine legitime und (nach den systemimmanenten Maßstäben) rationale Operation war. Der *Arbor vitae*, dessen Autor

---

examinare facta predicte bestie, propositis horribilibus que da ea ad eius aures pervenerant, ex quibus non Christi vicarius, sed vere Antichristi magni precursor si probata furit clarissime apparebit non solum ex predicta, quia usurpavit sibi sedem ecclesie, sed quia vita eius scelestissima esset heretica, si prefatus rex probaret proposita. Nam tanto vulnerata ex tunc & percussa eius auctoritas ac si vice Die vulnus inflixisset in caput eius [...].

554 *Arbor vitae* [S.466b].

555 *Arbor vitae* [S.467a].

556 Siehe und vgl. *Arbor vitae* [S.466b–467b]. Bonifaz wird mit *horrenda et aperta malitia* assoziiert, Benedikt mit *destructiva et stupenda hypocrisis et simulatio*. Und schließlich [467a]: *In his duobus, quae sunt misticus Antichristus e contrario est completum* [...]. Interessanterweise macht sich Ubertino auch die Mühe, auf Unregelmäßigkeiten im Zusammenhang mit Benedikts Wahl hinzuweisen. Durch eine Anspielung auf die Abwesenheit der Colonna [S.467b] stützt er sein Argument gegen die Anerkennung Benedikts. Diese Maßnahme hätte sich theoretisch erübrigt durch den Hinweis auf die Illegitimität seines Vorgängers, mit der die *successio Petri* evtl. bereits unterbrochen und gegebenenfalls obsolet ist. Ebd. heißt es schließlich: [...] *iste Benedictus, qui temporali violentia, qui adhuc non finit, veritatem exurgere applicatus est sedi. Non tamen est intra, quia videtur papa et non est.*

557 So *Arbor vitae* [S.467a] – Der erste in seiner Eigenschaft als einer der Kleriker, welche *volunt lucere omni huius mundi prosperitate.* Der zweite vertritt die Religiosen, die *in modo ipocrito e doloso affermano di voler sfuggire il mondo*. Vgl. hierfür zusätzlich noch Manselli: *L'Anticristo mistico,* 1977 [S.17].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

sich zu dieser Strategie dann in aller Ausdrücklichkeit bekennt, kommt zu entsprechend drastischeren Konsequenzen.[558]

Diese werden nun in der Forschung einhellig zur Kenntnis genommen, aber doch unterschiedlich stark betont. Dass sich in dem Text ein kompromissloses und vernichtendes Urteil gegenüber der römischen Kurie artikuliert, steht außer Frage.[559] Trotzdem äußert sich gelegentlich die gleiche unbedingte Zuversicht wie im Bezug auf Olivi, nämlich dass Ubertino bei aller Schärfe seiner Urteile doch nie so weit gegangen sei, die Kirche als ganze mit der *ecclesia carnalis* oder der Hure Babylon gleichzusetzen.[560] Diese Ansicht hat zweifelsohne ihre Berechtigung, aber wie in Olivis Fall muss auch hier die nächste Frage lauten, auf welche Bestandteile der Institution sich seine ‚Rest-Loyalität' dann eigentlich gerichtet hat. Die Antwort wird lauten müssen, dass er die ‚wahre Kirche' jedenfalls nicht mehr durch das Papsttum vertreten und wohl auch nicht mehr in Rom sah.

Marjorie Reeves machte eine vorsichtige Andeutung in diese Richtung, indem sie konstatierte, von hier aus sei es nur noch ein kleiner Schritt gewesen

> to dating the defection of the Roman Church from the deposition of Celestine V (or, later, the pontificate of John XXII) and declaring that henceforth the Roman Church was no longer the true Church [...].[561]

Es ist allerdings nicht ganz einzusehen, worin dieser vermeintlich kleine Schritt genau bestanden hätte. Vielmehr spricht alles dafür, dass genau dieses Bekenntnis zu einem unsichtbaren Schisma seit Cölestins Rücktritt im *Arbor vitae* bereits enthalten ist. Nur so erklärt sich nämlich Ubertinos beherzte Entschlossenheit, diesen rund zehn Jahre zurückliegenden Skandal wieder und wieder aufzugreifen. Es ist zu kurz gegriffen, für diese Neigung die

558 Vgl. zum Ganzen auch McGinn: *Antichrist,* 2000 [S.164], der den *Arbor vitae* als Beleg dafür anbringt, dass die Identifikation individueller Päpste mit dem Antichrist am Anfang des 14. Jahrhunderts bereits „well established" war.

559 Siehe etwa Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980 [S.163f.]. Ähnlich Manselli, Raoul: *La terza età, „Babylon" e l'Anticristo Mistico*, 1970 [S.70f.].

560 So Schäufele: *„Defecit ecclesia.",* 2006 [S.312]. Ähnlich Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.234]: „Mit der Identifizierung allgemein anerkannter Päpste mit dem Antichrist geht Ubertino eindeutig einen beträchtlichen Schritt über Olivi hinaus. Das bedeutet, dass er wie einige andere Franziskanerspritualen diesen Päpsten offen den Gehorsam versagt, und damit steht er unzweifelhaft an der Schwelle zur wirklichen Ketzerei. Doch auch Ubertino vermeidet [...] die letzten Konsequenzen. Die „ecclesia carnalis", die er zugleich als „nova Babylon" und „meretrix magna" bezeichnet, ist auch bei ihm nicht voll identisch mit der römischen Kirche." Vgl. auch noch Leff: *Heresy*, (1967) 1999 [S.153].

561 Reeves: *The Influence of Prophecy*, [1969] 1993 [S.410].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

vermeintlich nach wie vor akute Erschütterung verantwortlich zu machen, welche Bonifaz mit seiner nach-Cölestinischen Politik gegenüber spiritualen Abspaltungstendenzen verursacht hatte. Vielmehr hätte nach Cölestins Rücktritt wahrscheinlich jeder potentielle Nachfolger einigermaßen gute Chancen gehabt, mit dem Antichrist in Verbindung gebracht zu werden, weil dadurch semantische Ressourcen mobilisiert wurden, die genau diese Eskalation begünstigten. Es wurde bereits gezeigt, dass Cölestin von den Zeitgenossen eher nicht mit der noch ‚unreifen' Erwartung eines *papa angelicus* in Verbindung gebracht wurde.[562] Insofern lässt sich auch das Trauma, welches seine Amtsniederlegung nach sich zog, gerade damit nicht erklären. Die Vorstellung, dass sich der Antichrist dereinst auf subtile Art und Weise der *ecclesia carnalis* bemächtigen würde, die durch das Erlösungswerk des Heiligen Franziskus obsolet geworden war, hatte sich dagegen seit geraumer Zeit etabliert. Cölestin wird wahrscheinlich – weniger als regierender Papst denn als gewesener (und alsbald verstorbener) Papst – dem latenten und unterschwelligen Identifikationsangebot einer neuen, ‚wahren' christlichen Erlösungsgemeinschaft im Stand apokalyptischer Erwählung den entscheidenden Auftrieb gegeben haben. Anders lässt sich auch nicht plausibel machen, weshalb sich Ubertinos Tiraden ausgerechnet auf zwei Päpste der jüngsten Vergangenheit konzentrieren, während der amtierende Clemens V. kaum Erwähnung findet.

Ubertino war offenbar der festen Überzeugung, dass sich die wahre Kirche mit Cölestin von Rom getrennt hatte.[563] Der vielleicht nahe liegende Einwand, Ubertino habe durch seine Artikulation der Hoffnung auf einen ‚nach-antichristlichen' vorbildlichen *summus pontifex* (der *legitime sederet et omnia reformaret*) dieses Urteil über die Kirche relativiert, greift nur dann, wenn das, was dadurch bewiesen werden soll, zugleich vorausgesetzt wird, nämlich dass dieser Papst eine Institution regieren würde, die in einer ungebrochenen Kontinuität zur gegenwärtigen römischen *ecclesia carnalis* stünde, was schon allein deshalb unwahrscheinlich ist, weil Ubertino den Verdacht äußert, diese Kirche werde sich in Jerusalem befinden.[564]

562 Vgl. erneut oben, Kapitel 5.1, hier bes. die Darstellung mit Anm.103.

563 Das bestätigt übrigens auch Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980 [S.163]: „In luogo di essa si è definitivamente affermata ed insediata la Chiesa carnale. Essa coincide con la curia romana che pertanto è a giusto titulo simboleggiata dalla *magna meretrix* apocalittica."

564 Diese Argumentation findet sich etwa bei Töpfer: *Das kommende Reich,* 1964 [S.234]. Besagte Gestalt eines mustergültigen Papstes sieht der *Arbor vitae* [474b] in dem mächtigen, vom Himmel herabfahrenden Engel in Offb 18 (*Die Ankündigung von Babylons Sturz*) verkörpert. Vgl. dazu auch Baethgen: *Der Engelpapst*, 1943 [S.22], der das im Text soeben aufgeworfene Problem allerdings nicht einblendete. Im Zusammenhang mit der Erwartung eines Reformpapstes äußert Ubertino auch ein vorsichtig formuliertes Negativ-Urteil

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Der *Arbor vitae* endet wie Olivis *Lectura in apocalypsim* und Joachims *Concordia* – mit einer ausdrücklichen Ergebenheitsbekundung gegenüber der kirchlichen Lehrautorität und der Übergabe des jeweiligen Werkes an selbige zur Korrektur. Dass es sich um eine gebräuchliche und immer wiederkehrende Formel handelt, bedeutet nicht unbedingt, dass sie nur *pro forma* angehängt wurde. In Ubertinos Fall muss in Betracht gezogen werden, dass er den apostolischen Stuhl, dem er sich hier ausdrücklich unterwarf, für vakant hielt, da die legitime apostolische Sukzession vorläufig unterbrochen und suspendiert war.[565]

Als Ubertino die Abfassung dieses Werkes in Angriff nahm, dessen Fertigstellung nach seinem Bekunden nur etwa einhundert Tage beanspruchte, dürfte sich gerade die Nachricht von der Wahl Clemens' V. (1305–1314) verbreitet haben.[566] Mit Bertrand de Got hatte sich der Kandidat Philipps des Schönen durchgesetzt. Damit stieg zunächst die Wahrscheinlichkeit einer posthumen Verurteilung Bonifaz' VIII., und so erklärt sich möglicherweise die noch unentschlossene Haltung, die der *Arbor vitae* bezüglich dieses neuen Papstes einnimmt, und mit der sich Ubertino vielleicht noch alle Interpretationsmöglichkeiten offen lassen wollte.[567] Papst Clemens V. begann 1309, die Beilegung der zermürbenden ordensinternen Konflikte über die franziskanische Regelobservanz in Angriff zu nehmen. In der zu diesem Zweck eingerichteten Untersuchungskommission tauchte Ubertino da Casale – inzwischen Kaplan des Kardinals Napoleone Orsini – als Repräsentant und Fürsprecher der ‚Spiritualen' an der Kurie in Avignon auf.[568] Wie zu erwarten, verteidigte er entschlossen die Überzeugung, dass sich die so genannte ‚Kommunität' in

bezüglich Clemens V. – den aktuell regierenden Papst. *Arbor vitae* [S.467b]. Vgl. Potestà: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, 1980 [S.163].

565 Für die Unterwerfungsformel siehe *Arbor vitae* [496b].

566 Siehe, auch zum Folgenden, Caliendo: *Ubertino da Casale*, 1979 [S.58].

567 Das vermutete auch Caliendo: *Ubertino da Casale*, 1979 [S.218]: „Ubertino shrewdly gambles on the signs of the times, which, at Clement V's election, gave every indication that his position on Boniface VIII's legitimacy was justified. God using Philip, Clement would restore the church […]. If, like Benedict XI, Clement upheld Boniface, then the prediction would apply perfectly to the new pope. Either way, but without committing himself, Ubertino was covered." Vgl. auch ebd. [S.59]: „ […] Clement is held in balance against the outcome of the royal prosecution."

568 Die ‚Kommunität' wurde vertreten u.a. durch den Generalminister Gonzalvo di Valboa. Die Spiritualen wurden repräsentiert u.a. wie gesagt durch Ubertino da Casale, daneben auch durch den ehemaligen Generalminister Raymund Gaufredi. Siehe Raymund de Fronsac: *Sol ortus* (Regesten zum Entwurf einer Aktensammlung), ed. Ehrle, Franz: *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne.* In ALKG 3, 1887. S.7–32 [S.19]. Nach den eschatologischen Dimensionen der zugrundeliegenden Auseinandersetzung fragte Bartoli: *La dimensione escatologica*, 2007.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

völligem Widerspruch zur Regel und zu den Intentionen ihres Ordensstifters befinde.[569] In diesem Zusammenhang stand auch die Rechtgläubigkeit des Apokalypsenkommentars Petrus Johannis Olivis zur Debatte, dem Ubertino die zentralen Inspirationen zu eben jener apokalyptischen Abrechnung mit der ‚fleischlichen' Kirche verdankte, die er einige Jahre zuvor im *Arbor vitae* vorgelegt hatte.[570] Interessanterweise bemühte er sich hier nun nach Kräften, die vermeintliche Kirchentreue seines ‚Lehrers' nach allen Regeln der Kunst zu verteidigen, indem er ihn etwa hinsichtlich des Vorwurfs zu entlasten suchte, er habe die römische Kirche mit der apokalyptischen Hure gleichgesetzt.[571] Auch von Ubertino selbst hören wir in der Überlieferung seither nichts mehr, was an seine im *Arbor vitae* formulierten, apokalyptisch pointierten Invektiven gegen das Papsttum und die Kirche herankäme.

5.6 ‚Ingressus illegitimus': Der ‚Geburtsfehler' eines umstrittenen Pontifikats und die politische Instrumentalisierung der antibonifazianischen Ressentiments

Benedikt Caetani entstammte einem verhältnismäßig unbedeutenden Adelsgeschlecht. Als Papst zeigte er deshalb eine ausgeprägte Neigung zur Mehrung des familiären Besitzstandes, und seine diesbezüglichen Absichten kollidierten im Süden des Kirchenstaates unvermeidlich mit den Interessen der Colonna.[572] Diese reagierten, indem sie am 3. Mai 1297 das Geld für einen geplanten Handel auf dem Weg von Anagni nach Rom abfangen ließen. Dieser kriminelle Zwischenfall gab den Anlass zum offenen Ausbruch einer bis dahin latent schwelenden Feindschaft zwischen Bonifaz und den Kardinälen Jakob

569 Vgl. zunächst Burr: *The Spiritual Franciscans*, 2001 [S.267ff.]. Sowie Manselli: *L'Anticristo mistico,* 1977 [S.19]. Zum Ganzen auch noch Vian: *Angelo Clareno e Ubertino da Casale*, 2007 [S.169f.]. Sowie fürderhin Potestà, Gian Luca: *Ubertino da Casale e la altissima paupertas, tra Giovanni XXII e Ludovico il Bavaro.* In: *Oliviana* 4, 2012: http://oliviana.revues.org/471 (letzter Zugriff am 24.05.2018).

570 Zu Ubertinos Verteidigung Olivis vgl. vor allem Burr: *Olivi and Franciscan Poverty*, 1989 [S.50f. & 107ff.].

571 Vgl. etwa seinen Traktat *Sanctitati Apostolicae;* ed. Ehrle: *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne.* In: ALKG 2, 1887. S.377–416 [hier S,407ff.].

572 Die Caetani gehörten zum unbedeutenden Campagna-Adel, und Bonifaz wollte seiner Sippe einen Platz in der höchsten römischen Adelsgesellschaft sichern. Dazu gehörten damals die Orsini, Conti, Savelli, Annibaldi und die Colonna. Vgl. hier nur Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.17f.], für weitere Einzelheiten empfiehlt sich nach wie vor Baethgen: *Die Geschichte des Hauses Gaetani*, 1928. Sowie Brentano: *Rome before Avignon: A Social History of 13th-century*, 1974.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

und Peter Colonna.[573] Der Papst nutzte die Gunst der Stunde, um rechtliche Schritte einzuleiten. Er zitierte die beiden vor die Kurie, und zwar *audituri quid sibi placuerit dicere, & mandare quod vult scire, si Papa est.*[574] Natürlich kann diese Formulierung unmöglich beim Wort genommen werden, schließlich wird der Papst selbst kaum an seiner eigenen Rechtmäßigkeit gezweifelt haben, und falls doch, so wird er keinesfalls darauf gesonnen haben, diese Frage ausgerechnet von den verabscheuten Colonna-Kardinälen klären zu lassen. Für deren Verteidigungsstrategie lieferte diese Wortwahl jedoch eine ideale ‚Steilvorlage', und umgehend ergriffen sie die Gelegenheit, um ihren Standpunkt zur Frage *si papa est* zu formulieren.[575]

573 Vgl. auch dazu Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.18]. Vgl. zu den Ereignissen ebenfalls bereits Mohler: *Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna*, 1914 [hier S.57], sowie Maier: *Due documenti nuovi relativi alla lotta dei cardinali Colonna*, 1967. Auch bei Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès*, 1995 [hier S.3ff.] werden diese Vorgänge einleitend beleuchtet. Für die komplexeren Hintergründe jenseits der territorialen Streitigkeiten empfiehlt sich Vian: *Bonifacio VIII e i Colonna,* 2003. Es ging in dieser Auseinandersetzung auch um die Rolle der Kardinäle an sich, die unter der despotischen Herrschaft dieses Papstes zu leiden hatte, nachdem das Jahrhundert davor sehr in ihrem Sinne verlaufen war. Vian: *Bonifacio VIII e i Colonna,* 2003 [hier S.270f.] sieht neben den ökonomisch-patrimonialen, politisch-ideologischen und ekklesiologischen Komponenten, die in diesem Konflikt eine Rolle spielen, auch Aspekte „squisitamente religiosa" am Werk.

574 Siehe für den Text der Vorladung Dupuy, Pierre: *Histoire du differend d'entre le Pape Boniface VIII. et Philippes le Bel Roy de France.* (Paris 1655) Tucson 1963 [S.33]. Ebenfalls, mit ausführlichen Angaben zu den Textzeugen, Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès*, 1995 [S.4f.]. In der Forschung ist diese Formulierung unterschiedlich beurteilt und gewichtet worden. Mohler: *Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna,* 1914 [S.57] war überzeugt, in dieser Ladung zeige sich offenkundig, auf was es dem Papst ankam: Er „wollte vollständige Klarheit über ihre Haltung hinsichtlich der Rechtmäßigkeit seines Papsttums." Damit wandte er sich ausdrücklich gegen die relativierende Interpretation von Denifle, Heinrich: *Die Denkschriften der Colonna gegen Bonifaz VIII. und der Cardinäle gegen die Colonna.* In: ALKG 5, 1889. S.493–529 [S.495f.]: Der Papst habe darauf hinweisen wollen, ‚wer hier der Herr im Hause sei'. Ähnlich wie Mohler argumentierte hingegen Boase: *Boniface VIII.*, 1933 [S.170]. Vgl. zum Ganzen auch Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.19], der sich in dieser Frage letztlich unentschlossen zeigt.

575 Die prozessrechtlichen Details erörtert ausführlich Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.19f.]: Aus dem Text gehe deutlich hervor, dass es dem Papst um mehr ging als um Straßenraub. Er drohte nämlich sogleich mit der *poena privationis* (Sanktion der *privatio cardinalatus*, also Amtsverlust). Damit war „das Maß des Üblichen überschritten, noch dazu, da ja nicht ausdrücklich vor Gericht geladen war." Die Colonna erschienen nicht. Die Exzeption ließen sie dem Papst aber fristgerecht zustellen, und zwar unter dem legitimen Vorwand des *locus suspectus*. Am 6. Mai kam es schließlich zu einer Audienz, deren Verhandlungsinhalt nicht zur Gänze bekannt ist. Jedenfalls, so Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.19]: „[…] die vorbereitete Cedula mit dem Thema *Utrum ipse sit papa* zu verlesen, gelang den Kardinälen nicht." Die Forderungen des Papstes bewegten sich an diesem Punkt noch einigermaßen im Rahmen der Bestrafung des Straßenraubs, sie waren

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Das Ergebnis war das als ‚Denkschrift' oder ‚Manifest' von Lunghezza bekannt gewordene Notariatsinstrument, welches sie im Morgengrauen des 10. Mai 1297 auf dem Altar von St. Peter niederlegen und an die Türen einiger Kirchen Roms anschlagen ließen.[576] Es ist zwar nach wie vor prinzipiell unklar, wann und wo die ersten Anschuldigungen und Gerüchte gegen Bonifaz in die Welt gesetzt worden waren, aber mit dieser Einlassung speisten die Colonna jedenfalls das erste Dokument in die Überlieferung ein, in dem gegen

jedoch unrealistisch hoch angesetzt – ihre Erfüllung sei von vornherein als unmöglich anzusehen gewesen, wie Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.20] zu verstehen gibt. Der Konflikt wurde in der Folge aber nicht im Rahmen eines Verfahrens wegen Straßenraubes ausgetragen. Dazu gaben die Umstände des Deliktes zu wenig her, war doch der Papst nicht als Papst geschädigt worden, sondern als Privatperson. Die Rechtshandlungen auf beiden Seiten scheinen nur „prozessrechtliche Hüllen" [ebd.] gewesen zu sein, durch die machtpolitische Ambitionen legitimiert wurden, um in einer Gesellschaft mit ausgeprägter und hoch angesehener Rechtskultur anerkannt zu werden. Die weiteren Schritte beider Seiten sind gut dokumentiert, vgl. dafür erneut die kleinschrittige Darstellung bei Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.21 &ff.], dessen besonderes Interesse der Frage gilt, wann der Vorwurf der Unrechtmäßigkeit des Papstes eine juristisch handhabbare Gestalt annahm. Zunächst erging das päpstliche Urteil *In excelso throno*. Siehe Potthast: Reg. Pont. Bd.2, (1875) 1957 [S.1961, Nr. 24513]. Die verhängten Strafen waren einschneidend und umfassend, Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.25] spricht von einem exzessiven Strafmaß, das jede positive Norm überschritt. Für die Bann-Lösung wurde den Colonna schließlich eine Zehn-Tages-Frist eingeräumt. Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.28] zufolge geht aus der Senzenz klar hervor, „dass Bonifaz VIII. mit aller erdenklichen Härte und Mitteln, deren Legitimation erst geschaffen werden musste, gegen die Colonna vorzugehen beabsichtigte. Sein Ziel: Die Vernichtung der Machstellung seiner Gegner, sollte auf dem Weg eines rechtsförmigen Verfahrens verwirklicht werden." Jacob und Peter Colonna waren von Palestrina nach Lunghezza gereist. Dort hatten sie ihre Reise nach Rom abgebrochen, wahrscheinlich deshalb, weil sie über die Tragweite der geplanten Strafmaßnahmen informiert waren. Ihre anschließende Verteidigung führten sie nicht auf der Ebene des materiellen Rechts, sondern in formellrechtlicher Argumentation: Ihre Chance sahen sie im Angriff und in der rechtlichen Vernichtung der Jurisdiktion Bonifaz' VIII. Wie Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.29] dazu erläutert, kennt das römisch-kanonische Verfahrensrecht eine Reihe von Rechtsbehelfen, die eine einwandfreie und unabhängige Rechtsfindung garantieren sollten. Durch Appellationen und Exzeptionen mit Suspensiveffekt konnte die Jurisdiktion ausgesetzt werden. Ein geeigneter Ansatz dafür bot sich offenbar in bereits diskursiv etablierten Zweifeln an der Rechtmäßigkeit seines Pontifikats.

576 Edition bei Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès*, 1995 [PR1, S.33–42]. Diese „Denkschrift" datiert auf denselben Tag wie die päpstliche Sentenz *In excelso throno,* vgl. dazu Anm.596. Aus den Erörterungen bei Denifle: *Die Denkschriften der Colonna*, 1889 [S.500], der die Schrift ebd. auch edierte [S.509–515], geht hervor, dass die Kardinäle mit diesem Schreiben der päpstlichen Verlautbarung zeitlich knapp zuvorkamen. Vgl. auch dazu Capitani: *La polemica antibonifaciana,* 2001 [hier S.130].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

die Rechtmäßigkeit seines Pontifikats förmliche Einwände erhoben wurden.[577] Anknüpfend an die vermeintliche Frage, die der Papst mit seiner Vorladung aufgeworfen hatte, gaben sie in aller Deutlichkeit zu verstehen: *Respondemus* […]*, quod vos non credimus legitimum papam esse*[…].[578] Dieses Verdikt wurde nach allen Regeln der Kunst in 14 Artikeln philosophisch und theologisch hergeleitet. Der weitaus größte Teil der vorgebrachten Beweisgründe zielte auf die Unmöglichkeit bzw. die Ungültigkeit der Abdankung Cölestins. Schon in der älteren Forschung wurde die Frage ventiliert, ob die Colonna hier auf bereits anderswo durchdachte und ausformulierte Thesen zurückgegriffen haben könnten.[579]

Die Colonna verbaten sich vorläufig die weitere Ausübung des Hirtenamtes durch *Benedictus Gaietanus, qui se dicit Romanum pontificem.*[580] Solange die Sentenz eines einzuberufenden Konzils nicht vorliege, für die Zeit der zweifelhaften, weil nicht autoritativ und rechtsgültig festgestellten Legitimität seines Pontifikats also, beantragten die Kardinäle die Einstellung sämtlicher Regierungs- und pastoralen Handlungen des Papstes. Sie unterstellten sich und ihre

577 Vgl. dazu auch oben, die Darstellung in Kapitel 5.1., bes. mit Anm.43ff. Capitani: *La polemica antibonifaciana,* 2001 [S.134] bestätigt ebenfalls die naheliegende Vermutung, dass die Legitimität Bonifaz' von Anfang an zur Debatte gestanden habe: „[…] da chi poteva venire quella materia accusatoria, quella conseguenza inesorabile? Certamente precedente la rottura esplicita tra i due cardinali e il papa?" Zu den hier formulierten Einwänden vgl. zunächst die hervorragende inhaltliche Analyse bei Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.29–37], sowie Capitani: *La polemica antibonifaciana,* 2001 [hier bes. S.129f.]. Fürderhin Becker: *Appellation*, 1988 [S.54ff.]. Pio: *La propaganda politica*, 2002. Vgl. ebenfalls noch Mohler: *Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna*, 1914 [S.75] der meinte, dieses Dokument sei „kein zufälliges Erzeugnis, sondern das Endergebnis einer langen Entwicklungsreihe bonifazfeindlicher Umtriebe, mit welcher die ganze geheime Opposition erstmals ihren öffentlichen Ausdruck fand."

578 Siehe Denifle: *Die Denkschriften*, 1889 [S.510], oder Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.35]: *Respondemus ad ultimum verbum inter alia, in mandato nobis facto propositum, si tamen mandatum dici debeat, « quod volebatis scire utrum essetis papa », quod vos non credimus legitimum papam esse* […].

579 So bereits Mohler: *Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna,* 1914 [S.77]. Vgl. ebenfalls Eastman: *Papal Abdication*, 1990 [S.6off.], Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.32], sowie Coste [Hrsg.]: 1995 [S.24f.]. Letzthin auch Capitani: *La polemica antibonifaciana,* 2001 [S.134f.]. In Frage kommen dafür die leider nicht überlieferten *Determinationes* zur Unmöglichkeit einer Papstabdankung der Pariser Theologen, an die sich Pietro Colonna 1311 explizit erinnert als *accusa dei magistri*, und zwar *vor* der päpstlichen Zitation vom 4. Mai 1297: Ausführlicher dazu Capitani: *La polemica antibonifaciana,* 2001 [S.134], ebenfalls Eastman: *Papal Abdication,* 1990 [S.6off.], Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.40], sowie Scholz: *Die Publizistik*, 1903 [S.6f.]. Außerdem Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.24ff.].

580 Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.33].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Parteigänger dem Schutz und der Entscheidung des Generalkonzils und des wahren Hirten bzw. ‚Bräutigams' der Kirche.[581] Alle, so heißt es, seien aufgerufen, um ihres Seelenheiles willen dem gegenwärtig als Papst amtierenden Bonifaz zumindest vorläufig den Gehorsam zu versagen.[582]

Der Vorwurf der Illegitimität (*ingressus illegitimus*) war Tilmann Schmidt zufolge ungültig: In diesem Punkt habe sich die Denunziation auf Argumente verlassen, „die der herrschenden Rechtsauffassung von der Resignation des Papstes nicht entsprachen".[583] Diese Einschätzung ist natürlich prekär, weil über die ‚herrschende Rechtsauffassung' zum damaligen Zeitpunkt noch gar kein kanonistsischer Konsens absehbar war. Vielmehr gibt es überzeugende Hinweise dafür, dass Bonifaz geneigt war, sich in dieser Frage ‚publizistische' Unterstützung durch Pfründenversprechen zu erkaufen.[584] Das hätte er kaum für nötig gehalten, wenn er die herrschende Rechtsauffassung sicher auf seiner Seite gewusst hätte.

Das „verfahrensrechtliche Kernstück" dieser Protestation war nicht der Vorwurf der Illegitimität, sondern die *recusatio iudicis* – die Ablehnung des zuständigen Richters wegen des Verdachts der Befangenheit aufgrund persönlicher Feindschaft.[585] Im Interesse dieses Arguments wurde auch die Praxis der

581 Siehe Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.37f.]: *Propter quod petimus instanter et humiliter generale concilium congregari, ut in eodem de iis omnibus veritas declaretur omnisque error abscedat. Et si quidem universale concilium, auditis et pensatis supradictis et aliis negotium contingentibus, declaraverit renuntiationem legitime et canonice processisse et electionem legitime et canonice postea subsecutam, eiusdem declarationi, cui stare et parere nos offerimus, a nobis et ab aliis humiliter deferatur et pareatur omnino. Si vero vel renuntiationem non legitime nec canonice processisse, vel electionem minus legitime et canonice subsecutam, dicti concilii declaratione aut deliberatione claruerit, cedat error et de vero sponso provideatur legitime et canonice universali Ecclesie sponse Christi. Propter pericula autem notoria et manifesta, que ecclesie multipliciter ex huiusmodi dubietate et ambiguitate et illegitimitate, cum claruerit, imminere noscuntur, petimus* […] *omnes vestros actus et processus suspendi et de eis et super eis per dictum generale concilium videri et iudicari et decerni et ab omni pastoralis officii cura et actu abstineri omnino, quousque, ut supra dictum est, per generale concilium de supradictis veritas declaretur.*

582 Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.38]: *Et medio tempore, donec per predictum generale concilium veritas declaretur, pendente ipsius statu, eidem in nullo parere seu intendere vel respondere de aliquo omnino curetis, in his potissime que ad pontificale officium pertinere noscuntur et in quibus vertitur precipue periculum animarum.*

583 Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.41]. Es sei kaum zu entscheiden, ob die Kardinäle sich dessen bewusst waren oder ob sie einfach ‚schlecht' beraten wurden. Falls sie sich hier *bona fide* auf beflissene Ratgeber stützten, dann repräsentierten diese „allenfalls die Ansicht der fanatischen Minderheit der Spiritualen"

584 Die Zeitgenossen jedenfalls haben Miethke: *De potestate papae,* 2000 [S.66] zufolge einen solchen Zusammenhang arglos vorausgesetzt.

585 Siehe Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.33].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

tyrannischen Amtsführung des Papstes zur Anzeige gebracht, welche sich zum *scandalum Ecclesie* und zur Demütigung Christi ausgewachsen habe.[586]

Die beiden Kardinäle selbst hatten wohl kaum theologische, höchstens oberflächliche kanonistische oder legistische Universitätsstudien betrieben.[587] Deshalb ist anzunehmen, dass ihre Schritte gegen den Papst ohne kompetenten fachlichen Beistand gewiss nicht die erforderliche formalrechtliche Kohärenz erreicht hätten.[588] Den zentralen Rechtsberater im Hintergrund vermutet Schmidt in Oldradus de Ponte. Dieser habe aber nur die verfahrensrechtlichen Aspekte des Vorgangs überblicken können, die philosophisch-theologischen Gründe gegen die Abdankung Cölestins v. müssen dagegen von anderen formuliert worden sein.[589] Die Kardinäle selbst beriefen sich dafür auf gewisse Kleriker und Laien *non levis auctoritatis.*[590] Erst viele Jahre später, als der *post mortem* gegen Bonifaz geführte Häresie-Prozess unter Clemens v. in Avignon bereits in vollem Gange war, kam Peter Colonna auf diese ganze Angelegenheit ausführlicher zu sprechen.[591] Aus seiner Aussage geht hervor, dass die Opposition gegen den Papst damals den Anschluss an Frankreich suchte und

586 Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.38]: *Et quia vestram timemus tyrampnidem, ne provocatus ex predictis et aliis contra nos et nostros et bona et statum et iura nostra et nostrorum et cuiuslibet nostrum spiritualiter vel temporaliter, cum scandalo Ecclesie maximo, non sine gravi Christi offensa* […]. Vgl. auch hier noch die formaljuristischen und verfahrensrechtlichen Erklärungen bei Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.35]: *Ex ordine*, wegen der Missachtung zwingender Verfahrensvorschriften, und *ex animo,* wegen persönlicher Feindschaft, sollte nach Auffassung der Colonna ein ergehendes Urteil ungerecht sein – Schmidt zufolge tatsächlich „ein hinreichender Grund für eine Appellation"

587 Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.37]. Peter Colonna wurde 1288 von Nikolaus iv. aus dem Laienstand in das Kardinalat erhoben. Jakob Colonna hingegen scheint schon frühzeitig für den geistlichen Stand bestimmt gewesen zu sein: 1268–70 als Student in Bologna nachweisbar. Die jungen Angehörigen der großen römischen Adelsfamilien haben ihre geistlichen Karrieren in der Regel nicht mit ernsthaften und ausgedehnten Universitätsstudien begonnen." So Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.38].

588 Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.38].

589 Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.40].

590 Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.35f.]: *Frequenter namque audivimus a plurimis non levis auctoritatis viris, ecclesiastici et secularis status et dignitatis, dubitari verisimiliter an renuntiatio facta per sancte memorie dominum Celestinum papam v tenuerit et legitime et canonice facta fuerit, cum verisimiliter contrarium videatur, ex eo quod papatus a solo Deo est et que a Deo vel ab alio superiori committuntur, a nullo possunt inferiori removeri et sic papalis potestate, que a Deo solo committitur, a nullo inferiori removeri posse videtur.* Ebenfalls Denifle: *Die Denkschriften der Colonna*, 1889 [S.510].

591 Die Aussage findet sich bereits bei Denifle: *Die Denkschriften der Colonna*, 1889 [S.497ff.] sowie erneut bei Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.794ff.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Verbindungen zur Pariser Universität unterhielt, deren *magistri* die illegitime Thronbesteigung schon zuvor öffentlich angefochten hatten.[592]

Die Zeugenreihe des Notariatsinstruments führt eine Reihe von Angehörigen der Colonna-Sippschaft auf, die in diesen Tagen in der Umgebung der Kardinäle präsent waren.[593] Außerdem werden drei minoritische *viri religiosi* genannt, darunter *frater Iacobo Benedicti de Tuderto*, der berühmte Jacopone da Todi.[594] Es ist die Gegenwart dieser drei Franziskaner, die ein Licht auf die weltanschaulichen und dogmatischen Umtriebe im Hintergrund wirft. Ob aus Überzeugung oder aus taktischen Erwägungen heraus: Die Colonna hatten sich offenbar mit einigen radikalen Exponenten der Spiritualenbewegung verbündet, die sich ihre identitätsstiftende apokalyptische Selbstgewissheit unter anderem mit einer entschlossenen Verweigerungshaltung gegenüber dem amtierenden Papst erkauften.[595] In diese Allianz der Interessen brachten sich beide Seiten mit unterschiedlichen Motiven ein. Es ist kaum damit zu rechnen, dass die Minoriten ein akutes Problem mit der von Bonifaz betriebenen Hausmachtpolitik hatten. Ebensowenig ist wohl davon auszugehen, dass die Colonna damals plötzlich ihre Leidenschaft für die Paradigmen des

592 Vgl. erneut oben, Anm.579. Vgl. Chatelain, Emile [Bearb.]. Denifle, Heinrich [Hrsg.]: *Chartularium Universitatis Parisiensis.* Bd. 2: *Sectio prior* 1286–1350. Paris 1891 [Nr.604, S.77]. Nach der Aussage Pietro Colonnas hätten bereits frühzeitig Pariser Theologen, vielleicht auf Verlangen, jedenfalls in der Kenntnis des französischen Königs, in diesem Sinne gegen Bonifaz determiniert. Bonifaz habe einige dieser Magister und Doktoren gefangen nehmen und unter der Folter sterben lassen. Die Genannten lassen sich an der Pariser Universität nicht nachweisen, aber es liegen Quodlibeta zu dem Thema vor von Gottfried von Fontaines und Peter von Auvergne – beide befürworten die Verzichtsmöglichkeit. Vgl. dazu Capitani: *La polemica antibonifaciana,* 2001 [S.133].

593 Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.40–42, vgl. auch die Anmerkungen des Herausgebers im Fußnotenapparat zu den einzelnen Personen]. Außerdem Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.39], der betont, deren Gegenwart unterstreiche „die enge Verbindung vor allem Jacob Colonnas mit den bonifazfeindlichen Spiritualen."

594 Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.42]: [...] *ac religiosis viris fratre Iacobo Benedicti de Tuderto, fratre Deotato Rocci de Montepenestrino ac fratre Benedicto de Perusio, ordinis fratris minorum, testibus ad premissa vocatis specialiter et rogatis.* Speziell nach dem Einfluss Jacopones von Todi auf die Gestaltung der argumentativen Beweisführung fragt Capitani: *La polemica antibonifaciana,* 2001 [S.142f.]. Vgl. dazu außerdem Ageno: *Sulla invettiva*, 1964 [S. S.373ff.] und Frugoni: *Jacopone francescano*, 1959 [S.77].

595 Die ohnehin guten Beziehungen der Colonna zu den Franziskanern werden in der Forschung einhellig betont. Vgl. dazu bereits Mohler: *Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna*, 1914. Ebenfalls Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.38f.]. Salimbene bestätigt diesen Befund: Er kennt Jacob Colonna als *totaliter est amicus ordinis Fratrum Minorum* und engen Freund des ehemaligen Generalministers Johann von Parma. Siehe *Cronica fratris Salimbene de Adam*, ed. Holder-Egger 1963 [S.169].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

apokalyptischen Erlösungsbewusstseins entdeckt hatten, ohne daraus weitere praktische Konsequenzen für ihre private Lebensführung zu ziehen.

Der nächste Schritt des Papstes überschnitt sich zeitlich mit der ersten Protestation der Colonna und tangierte sie inhaltlich nicht. Mit der Sentenz *In excelso throno* entkleidete er die Kardinäle noch am gleichen Tag ihrer Ämter und Würden.[596] Auch später übrigens, weder im weiteren Verlauf dieser konkreten Auseinandersetzung noch bei anderen Gelegenheiten, hat sich Bonifaz VIII. anscheinend jemals nötigen lassen, sich mit den hier formulierten Einwänden gegen die Rechtmäßigkeit seines Pontifikats offiziell argumentativ auseinanderzusetzen.[597] Allerdings finden sich die entscheidenden Argumente in Aegidius Romanus' *De renunciatione papae* wiederlegt, und es spricht einiges dafür, dass diese Schrift Ende 1297 „upon papal command" (Eastman) verfasst wurde, um die Beweisführung der Colonna zu widerlegen und bloßzustellen.[598]

Die Colonna reagierten ebenfalls schnell. Um das päpstliche Urteil formell anzufechten und inhaltlich zu widerlegen, publizierten sie schon wenige Tage später ihre zweite Protestation.[599] Erneut betonten Sie hier ihren Standpunkt, dass Benedikt zu Lebzeiten des legitimen Papstes Cölestin V. widerrechtlich dessen Platz eingenommen habe und deshalb nicht Papst sei:

> Nunc autem Benedictus Gaietanus (qui locum summi pontificis et Dei vicarii perperam et inique iam diu de facto presumtuose detinuit et adhuc temerarie detinet occupatam, sancte memorie dominum Celestinum papam V, verum legitimum Romane et universalis Ecclesie sponsum summumque pontificem, inique et perperam capiendo et carceri durissimo mancipando et tandem morte crudelissima presumptuose et temerarie in eodem carcere ut patricida crudelis eum faciendo miserabiliter expirare) cum nullam potestatem, auctoritatem seu iurisdictionem in nos habuerit vel habeat […].[600]

596 *Reg. Bon.VIII*., Bd.1, Nr. 2388. Sp.964–967. Ebenfalls bei Dupuy, Pierre: *Histoire du differend*, 1963 [S.29].

597 Das bestätigt auch Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.42].

598 Zitat bei Eastman: *Aegidius Romanus, De renuntiatione papae*, 1984 [S.368]. Die Frage, ob der Traktat eine Auftragsarbeit war, wird auch tangiert bei Miethke: *De potestate papae,* 2000 [S.66f.]. Vgl. dazu auch Capitani: *La polemica antibonifaciana,* 2001 [S.135ff.], der die Stellungnahmen von Olivi und Aegidius Romanus mit den Argumenten des Manifests von Lunghezza vergleicht.

599 Text sowohl bei Denifle: *Die Denkschriften*, 1889 [S.515–518] als auch bei Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.43ff.], mit Datum vom 16. Mai, gegeben in Palestrina.

600 Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.45].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Bonifaz hatte den Colonna eine Frist von zehn Tagen gesetzt. Diesen Termin hielt er ein: Am 23. Mai 1297 ließ er in der Petersbasilika die Bulle *Lapis abscissus* verlesen.[601] Gegenüber *In excelso throno* verschob sich nun der Schwerpunkt der päpstlichen Argumentationstrategie. Hier wurde nicht mehr das päpstliche Richteramt, sondern die gottgegebene unzerstörbare Einheit der Kirche in den Vordergrund gestellt, die aktuell gegen Häretiker, Schismatiker und Gotteslästerer verteidigt werden müsse.[602] Die Einwände aus den beiden Colonna-Protestationen gegen die Legitimität seines Pontifikats tat Bonifaz letztlich mit dem Hinweis auf den konstituierenden und kanonisch vollzogenen Wahl- und Erhebungsakt ab. Außerdem kreidete er den vormaligen Kardinälen ihr in der Tat widersprüchliches Verhalten an: Sie hätten ihn gewählt und zunächst drei Jahre lang anerkannt, sämtliche nachträglich formulierten Zweifel und Einwände seien insofern unglaubwürdig, und der betreffende Passus schließt mit der Diagnose, *que non solum sunt blasphema et scismatica, sed insana, prout eorum scripta indicant manifeste.*[603]

Wenig später verteidigten die Colonna-Kardinäle ihre Auffassung der Lage ein weiteres und letztes Mal. Am 15. Juni 1297 richteten sie sich mit einem Schreiben an verschiedene hochgestellte Persönlichkeiten sowohl in weltlichen als auch geistlichen Kreisen, sowie an die Gelehrten der Pariser Universität.[604] Dieses Schriftstück hatte also gewiss einen ‚publizistischen' Charakter, ob es seine Adressaten allerdings jemals erreicht hat, ist unklar, denn es sind nur Exemplare davon im päpstlichen Archiv erhalten.[605] Das

601 *Reg.Bon.VIII.*, Bd.1, Nr. 2389. Vgl. auch dazu erneut Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.43f.].

602 Siehe *Reg.Bon.VIII.*, Bd.1, Nr. 2389 [Sp.967]: [...] *apostolica et catholica Ecclesia caritatem, ipsam sponsam statuit esse unam sicut scriptum est: „una columba mea, electa mea, perfecta mea* [...]*", per inconsutilem tunicam Domini designate desuper contextam per totum.* [...] *Hanc impugnaverunt heretici et scismatici ac blasphemi a juventute sua* [...]. *De quorum numero fore noscuntur Jacobus de Columpna et Petrus nepos ejus, quondam dicte ecclesie cardinales, quos, eorum culpis et demeritis exigentibus ac suorum, pridem VI id. maii pontificatus nostri anno III, ex rationabilibus causis moti, de fratrum nostrorum consilio, cardinalatibus privavimus perpetuo et deposuimus ab eisdem, variis processibus et sententiis comminationes et penas continentibus contra ipsos habitis; necnon et contra nator quondam Joannis de Columpna, fratris dicti Jacobi et patris Petri prefati, ac contra omnes qui per masculinam et femininam lineam descenderunt hactenus et descendunt ab ipso Joanne.*

603 *Reg. Bon.VIII.*, Bd.1, Nr. 2389 [Sp.968].

604 Text bei Denifle: *Die Denkschriften*, 1889 [S.519–24]. Auf Denifle geht übrigens die relativ nichtssagende Bezeichnung „Denkschrift" zurück. Den Text bietet auch Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.52ff.].

605 So Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.48]. Vgl. aber dagegen noch Mohler: *Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna*, 1914 [S.86], der sich sicher war, dass diese ‚Denkschrift', die

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Schreiben brachte substanziell keine neuen Argumente, aber dem ‚meinungsmachenden' Anliegen dieses Manifests entspricht sein verschärftes rhetorisches Pathos.[606]

Bonifaz, der verdorbene *pseudopresul*, habe sich nicht gescheut, den ‚Irrtum' über die ganze Welt zu verbreiten und sich den Apostolischen Stuhl zu erschleichen.[607] Durch frevelhafte Zusetzungen und listige Betrügereien habe er Papst Cölestin v. zur Abdankung bewogen und noch zu dessen Lebzeiten seinen Platz eingenommen – gegen die Gesetze des göttlichen, menschlichen und kanonischen Rechts und zum Ärgernis der gesamten Christenheit.[608] Die Colonna rühmen sich förmlich, seine Winkelzüge durchschaut und entlarvt

---

vielerorts nicht ohne gläubige Aufnahme bleiben konnte, viel dazu beigetragen habe, dass maßgebende Kreise gegen Bonifaz misstrauisch gestimmt wurden.

606 Schon die Einleitung macht das deutlich. Siehe Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.52]: *Intendite quesumus voci orationis nostre* (angelehnt an Ps 5,3: *Vernimm mein lautes Schreien, mein König und mein Gott, denn ich flehe zu dir.*) *ecclesiarum prelati, pastores gregis dominici, ut iustitiam cause nostre, immo verius sponse Christi et iniquitatem Benedicti Gaytani, generalis istius Ecclesie non presulis sed tyrampni, qui per solum nephas Romanam tenet Ecclesiam occupatam, tam vos quam reges, principes orbis et populi, in considerationis recte statera, veritate verumptamen vestrum concomitante iudicium appendatis.* Vgl. bereits Mohler: *Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna,* 1914 [S.83], der von einem „verbitterten, gehässigen Ton", von einem „polternden Auftreten" und einer „bestechenden Darstellung" sprach. Ebenfalls dazu Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.48]: Es entspreche dem „propagandistischen" Charakter dieses Manifests, dass es auf weniger spezialisierter Ebene argumentiert und insofern die beiden Protestationen „nach der politisch-rhetorischen Seite hin ergänzt." Wieruszowski: *Vom Imperium zum nationalen Königtum*, (1933) 1965 [S.72ff.] bestätigte ebenfalls den Eindruck, dass dieser Brief „durch ein ganz anderes starkes Pathos, anschauliche Bilder, Verallgemeinerungen" geprägt sei, die den beiden vorangegangenen Protestationen fremd sind. Sie [ebd. & S.219ff,] vermutete, dass dieses Schreiben sich auf Formulierungen ähnlicher publizistischer Manifeste Friedrichs II. gegen Gregor IX. stützte. Deren Kenntnis könnte durch Richard und Thomas von Montenero vermittelt worden sein. Dagegen hält Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.48, Anm.160], trotz ihrer „unzweifelhaft parallelen Zweckbestimmung [...] stimmen Gedankenführung und syntaktische Fügung nicht überein."

607 Hier nach Denifle: *Die Denkschriften*, 1889 [S.519]: *Iste namque pseudopresul, ut aliqua de pluribus eius facinorosis excessibus carnis lingua non taceat, errorem immittere toti mundo non timidus, Apostolorum principis cathedram per abruta conscendit, eique incumbere non formidans, in lupi rapacis misterium, pastoris officium perverse subvertit.*

608 Ebd.: *Iste quidem suggestione nepharia, sancte recordationis dominum Celestinum papam quintum, contra divini, humani et canonici iuris regulas et statuta, ad renunciandum Apostolatus officio, in totius orbis scandalum et errorem per se suosque complices dolose submissionibus falsis induxit, ipsoque Celestino de facto, cum de iure nequiverit, cedente papatui, cum papam Romanum renunciare vel cedere vel a papatu absolve, nisi a solo Deo, non posse sit omnibus perspicue indagare volentibus satis clarum* [...]. Auch das weitere Schicksal des vormaligen Papstes wird Bonifaz anschließend vorgeworfen: Cölestin versuchte, seiner Tyrannenherrschaft zu entfliehen. Er aber verfolgte ihn auf allen Wegen und in

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

zu haben – und deshalb zu seinen Opfern geworden zu sein: Er habe es darauf abgesehen, sie in Verruf zu bringen, so heißt es wiederholt, und zwar weil sie zum Widerstand entschlossen waren, als sie sahen, dass er sich anschickte, die Kirche zu unterwandern.[609]

Was ursprünglich als Verfahren wegen eines im Auftrag der Colonna verübten Enteignungs-Deliktes begonnen hatte, hatte sich zu einer fundamentalen Auseinandersetzung ausgewachsen, in deren Zentrum der *ingressus-illegitimus*-Vorwurf gegen Bonifaz VIII. zur Debatte stand. Der weitere Verlauf des vom Papst mit gewaltigem Aufwand betriebenen ‚Feldzugs' gegen die beiden aufsässigen Kardinäle soll hier nicht zum Gegenstand gemacht werden. Die Exkommunikation der Colonna und die anschließenden Verfolgungsmaßnahmen stießen jedenfalls nicht nur auf Gegenliebe.[610] Auf der semantischen Ebene war diese Angelegenheit für Bonifaz gewiss kein ‚Heimspiel', denn es gab durchaus Stimmen, die sich auf die Seite der Colonna stellten. Dem Papst galten derartige Äußerungen als blasphemisch und schismaverdächtig, und somit fielen sie in den Zuständigkeitsbereich der Inquisition. Aus deren Akten wissen wir beispielsweise von einer Äbtissin des Florentiner Nonnenklosters San Pier Maggiore, welche Bonifaz für den Teufel hielt und den Sieg der Colonna über ihn herbeisehnte. Sie war denunziert worden, weil sie gesagt haben sollte, *Bonifacius non erat papa, set potius diabolus, qui erat in terra pro dando tribulationem Christianis* […].[611]

Aus einem Inquisitionsprotokoll von 1311 geht hervor, dass damals Leute verfolgt wurden, die auf die Nachricht vom vermeintlichen Tod Bonifaz' mit großer Erleichterung reagiert hatten.[612] Auch in Reggio Emilia und Bologna musste sich die Inquisition nach der Veröffentlichung der Colonna-Sentenzen

---

unmenschlicher Weise, schließlich ließ er ihn ergreifen und in grausamer Gefangenschaft sterben.

609 Vgl. nur ebd. [S.520]: *Ac licet ex dicti sancti obitu fortasse crederet se nullum deinceps adversarium habiturum, contra nos tamen ea potissime ratione concepit, quod, videntes generalem ecclesie statum, ritum antiquum, et consuetudinem immutari et per ipsum omnino confringi, sceleratis eius actibus resistere nitebamur aliquando, et verbis pro viribus obviare, quamvis huiusmodi nostra resistentia efficaciam non haberet.*

610 Vgl. hier nur Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.51]. Sowie Ders.: *Ein Studentenhaus in Bologna*, 1987 [hier S. 111], und ebenfalls noch Mohler: *Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna,* 1914 [S.87ff.].

611 Zitat bei Davidsohn: *Forschungen zur Geschichte von Florenz*, 1901 [S.275f.]. Weiter heißt es hier, sie hätte den Colonna-Kardinälen den Sieg über Bonifaz gewünscht. Die Beschuldigung wurde schließlich als unbewiesen betrachtet, was für die Äbtissin den Freispruch bedeutete.

612 Ehrle, Franz: *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum,* Bd. 1. Rom 1890 [Nr.78, S.34]: […] *inquisitio facta contra illos, qui letati sunt, quando audiverunt, quod Bonifatius mortuus erat.Vgl. auch dazu* Dazu auch Schmidt: *Ein Studentenhaus in Bologna*, 1987 [S.112].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

mit äußerst kritischen Bekenntnissen auseinandersetzen.[613] Ein Kleriker namens Attolinus wurde zum Beispiel aktenkundig, weil er seinem Unmut nach der Verlesung des Urteils in einer Kirche allzu ausdrücklich Luft gemacht hatte.[614] Dass sich in Bologna, dem damaligen Zentrum der kirchlichen Rechtsgelehrsamkeit, Kritik an dem Verfahren gegen die Colonna vernehmen ließ, ist ebenfalls keine Überraschung. Aus Inquisitionsverhören, die um die Jahrhundertwende geführt wurden, geht klar hervor, dass damals die gleichen Argumente vertreten wurden wie in den Colonna-Protestationen, nämlich *quod papa Bonifacius non est vere papa.*[615] Die betreffenden Verhöre förderten in diesem Zusammenhang regelmäßig den Vorwurf zutage, dass Bonifaz für das Petrusamt über die Leiche seines Vorgängers gegangen sei.[616] Ein besonders radikales Bekenntnis wurde einem gewissen Iacobus Flamenghi zur Last gelegt. Er soll sich zu der Behauptung verstiegen haben, er würde Bonifaz, wenn er die Gelegenheit dazu gehabt hätte, gerne umgebracht haben, da dieser seinerseits „den besten Menschen der Welt, nämlich den Papst Cölestin, ermorden ließ, welcher der wahre Papst war. Dieser Papst Bonifaz war niemals rechtmäßig Papst“:

> Item audivit dicentem quod, si haberent potestatem, libenter interficeret dominum papam Bonifacium et cardinales, quia ipse dominus papa

613 Vgl. dafür in erster Linie Orioli/Paolini: *L'eresia a Bologna*, 1975 [S.149ff.].

614 Siehe Paolini, Lorenzo/Orioli, Raniero [Hrsg.]: *Acta S. Officii Bononie: Ab anno 1291 usque ad annum 1310*. Rom 1982 [Nr.69ff., hier S.104]: *Et quia dictus Attolinus loquebatur et rumorem faciebat cum quibusdam aliis et inquietabat inquisitorem et impediebat predicationem* […]. […] *ipse Attolinus dixerat quod illi de Columpna, de quibus loquebatur dictus inquisitor in dicta predicatione, errant meliores homines* […]. Vgl. dazu auch Schmidt: *Ein Studentenhaus in Bologna*, 1987 [S.111], sowie Orioli/Paolini: *L'eresia a Bologna*, 1975 [S.149ff., hier bes. S.151].

615 Paolini/Orioli [Hrsg.]: *Acta S. Officii Bononie*, 1982 [Nr.62, S.97]: *Item quod papa Bonifacius non est vere papa et quicquid fecit contra Columpnenses non de iure fecit, imo dicebat quod erant meliores quam ipse papa* […]. Ähnlich ebd. [Nr.366, S.236]: *Item dixit quod audivit* […]*, quod dominus papa non erat papa et iniuste procedebat contra illos de Columpna et quod non poterat procedere contra eos*. Außerdem ebd. [Nr.598, S.374]: *Item dixit quod illi de Columpna non erant excomunicati nec iuste condempnati* […] *et quod talis excommunicatio non valebat, quia ipse dominus Bonifacius non erat vere papa nec eos poterat excommunicare.*

616 So etwa Paolini/Orioli [Hrsg.]: *Acta S. Officii Bononie*, 1982 [Nr.599, S.375]: […] *quod ipse dominus Bonifacius non erat papa de iure nec poterat esse quia fuerat electus contra consuetudinem et constitutiones Romane Ecclesie et quod ipse dominus Bonifacius fecerat capi dominum Petrum de Morono sive dominum Celestinum et fecerat eum in carcerem mori.* Ebenfalls ebd. [Nr.600, S.377]: *quod dominus papa Bonifacius octavus non erat rectus dominus et quod tenuerat dominum Petrum de Morono sive dominum Celestinum in carcere quamdiu mortuus est.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

> Bonifacius fecerat interfici meliorem hominem qui esset in mundo, scilicet papam Celestinum, qui erat verus papa, et iste papa Bonifacius non erat papa de iure, licet de facto.[617]

Auch bei den Franziskanern und Dominikanern machten sich die Ressentiments gegen den Papst bemerkbar. So weigerte sich zum Beispiel der Guardian des Franziskanerklosters in Reggio, den üblichen Predigtgottesdienst zugunsten der Urteilsverkündung gegen die Colonna abzusagen.[618] Interessant ist auch, dass das dominikanische Generalkapitel sich schon 1297 genötigt sah, die Brüder vor unehrenhaften Reden gegen den Papst zu warnen. Sie wurden ermahnt, öffentlich zu predigen, zu lehren und zu bestätigen, *dominum Bonifacium esse verum papam, successorem Petri, et vicarium Ihesu Christi.*[619] Der Unmut über Bonifaz muss für erhebliches Aufsehen innerhalb des Ordens gesorgt haben, denn auch in zwei Enzykliken der dominikanischen Generalminister wurde das Thema aufgegriffen – einmal bereits 1297 und erneut 1301.[620]

Es ist kaum zu ermessen, wie verbreitet die Ressentiments gegen Bonifaz VIII. in welchen Kreisen genau waren. Die Hinweise sind auch zu diffus, um auf die jeweiligen Hintergründe schließen zu können. Immerhin scheint es ausgeschlossen, dass in allen diesen Fällen verfahrensrechtliche Bedenken eine tragende Rolle gespielt haben, wie dies etwa Schmidt allzu voreilig unterstellt hat. Er stellte durchaus eine Verbindung zur Abdankung Cölestins her, sah aber auch diesbezüglich vor allem „Rechtsbedenken" am Werk, die durch

617 Paolini/Orioli [Hrsg.]: *Acta S. Officii Bononie*, 1982 [Nr.44, S.73].

618 Siehe Paolini/Orioli [Hrsg.]: *Acta S. Officii Bononie*, 1982 [Nr.84, S.119].

619 Reichert, Benedikt Maria [Hrsg.]: *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*, Bd.1. (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica 3) Rom 1898 [S.284]: Auf dem Generalkapitel *apud Venecias celebrati* 1297 wurde verfügt: *Admonemus, quod cum ex ordinacione status nostri pacem ecclesie querere, fovere ac tueri pro viribus debeamus. Districte precipimus fratribus universis in virtute obedience, ne quis illis qui contra dominum nostrum summum pontificem dominum Bonifacium et sanctam Romanam ecclesiam se erexerunt. Audeat occulte vel manifeste impendere consilium, auxilium, vel favorem. Mandantes nichilominus et districte iniungentes, quod in predicationibus publicis et alias, cum fuerit oportunum, predicent, doceant et constanter asserant, Dominum Bonifacium esse verum papam, successorem Petri, et vicarium Ihesu Christi.*

620 Siehe Reichert [Hrsg.]: *Litterae encyclicae magistrorum generalium*, 1900 [S.169]: *Sanctissimum patrem et nostrum dominum Bonifacium, divina providencia summum pontificem, tamquam verum Christi in terries vicarium ac beati Petri verticis apostolorum successorem legittimum, pre ceteris honorate, quidquid eius dignitati vel statui per quoslibet attemptaretur vel suaderetur contrarium, tamquam vaniloquium et sacrilegum detestantes.* Außerdem ebd. [S.177], wo den Brüdern eröffnet wird, wie sie *in publico vel privato* vom Papst zu sprechen haben.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

die Colonna-Angelegenheit wieder aktuell geworden waren.[621] Als die Inquisition die oben genannten Bekenntnisse zutage förderte, hatten sich die Colonna jedenfalls längst geschlagen gegeben – zumindest vorläufig. Im Herbst 1298 hatten die abgesetzten Kardinäle den *ingressus-illegitimus*-Vorwurf gegen den Papst fallen lassen und die Aufhebung ihrer Exkommunikation erwirkt.[622] Die päpstliche Rechtmäßigkeit und Zuständigkeit hatten sie für das Rekonziliationsverfahren anerkannt, in das sie zeitweise einige Hoffnung gesetzt zu haben scheinen. Letztlich brachen sie dieses Verfahren jedoch ab, und nach einer erneuten Exkommunikation entschlossen sie sich zur Flucht nach Frankreich, wo die Verzahnung mit dem Konflikt zwischen Bonifaz VIII. und dem französischen König einsetzte, der damals bereits in die ‚zweite Runde' ging.[623]

Dieser Konflikt zwischen Philipp IV. und Bonifaz VIII. ist „uno degli episodi più noti" (Barbero) in der Historiographie des späteren Mittelalters.[624] Im Rahmen seiner unnachgiebigen Versuche, die Suprematie des Papsttums gegenüber weltlichen Mächten durchzusetzen, war Bonifaz VIII. bereits 1296 mit dem französischen Königshaus aneinandergeraten. Dieser Konflikt, der sich um das Besteuerungsverbot des Klerus drehte, hatte vorerst beigelegt werden können.[625] Am Beginn des 14. Jahrhunderts entzündete er sich erneut. Anlass

621 So Schmidt: *Ein Studentenhaus in Bologna*, 1987 [S.112f.].

622 Vgl. Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.52f.]. Alle übrigen Sanktionen galten weiterhin.

623 Vgl. auch dafür Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.54f.]. Mohler: *Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna*, 1914 [S.109ff.] betonte den Einfluss der Colonna auf die französische Politik wohl über.

624 Zitat bei Barbero: *Bonifacio VIII e la casa di Francia*, 2003 [S.273].

625 Aktuell zum Ganzen empfehlen sich Briguglia: *La questione del potere*, 2010. Sowie Canning: *Ideas of Power*, 2012 [S.11–59]. Zu den Konfliktlinien, auch insofern sie „analog zum Investiturstreit zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. zu sehen" sind, vgl. nur die zusammenfassende Darstellung bei Mantey: *Zwei Schwerter – zwei Reiche*, 2005 [S.17ff.]. Ebenfalls zu den politischen Hintergründen – auch für die spätere erneute Eskalation – die kurz gefassten und eingängigen Erörterungen bei Miethke: *Philipp IV. der Schöne*, 2006 [S.203ff.]. Sowie bereits Ders.: *De potestate papae,* 2000 [S.68ff.]. Ebenfalls Ders.: *Philippe le Bel von Frankreich und die Universität von Paris*, 2010. Die erste Phase dieser Auseinandersetzung (1296–1297) betraf das klerikale *privilegium immunitatis.* Der Konflikt hatte sich daran entzündet, dass der König der französischen Kirche eine Steuer zur Bestreitung seiner Kriegskosten gegen Flandern auferlegt hatte, ohne sich zuvor den päpstlichen Segen dafür zu holen. Bonifaz hatte mit der Bulle *Clericis laicos* reagiert: Siehe *Reg. Bon.VIII.* [Bd.1, Nr.1567]. Zu *Clericis laicos* vom Februar 1296], mit der Bonifaz den Protest französischer Geistlicher gegen den vom König neu ausgeschriebenen Jahreszehnten unterstützte, vgl. nur den Art. Schmidt: *Clericis laicos.* In: LMA 2, 1983 [Sp.2153]. In dieser Angelegenheit lenkte der König schließlich ein, so dass der Konflikt zunächst beigelegt werden konnte. Damit, so Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.54] „war der Beginn einer über vierjährigen päpstlich-französischen Allianz gesetzt, der gerade in jene Monate des Jahres 1297 fällt, in denen die Colonna ihren Konflikt mit dem Papst auf die

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

war diesmal das sensible Problem der klerikalen Freistellung von der weltlichen Gerichtsbarkeit. Als Philipp IV. unter Missachtung dieses Privilegs den Bischof von Pamiers (Bernard Saisset) wegen Hochverrats vor das königliche Gericht zitierte, intervenierte der Papst.[626] Mit der Bulle *Salvator mundi* vom 4. Dezember und dem Brief *Ausculta filii* vom 5. Dezember 1301 kam es zum Bruch.[627] Auch in dieser Auseinandersetzung sollten sich die Zweifel an der Legitimität des Papstes als starke Waffe in den Händen seiner Gegner erweisen. Wie bereits deutlich wurde, hatten schon die Colonna-Appellationen damit vordergründig argumentiert. Nachdem die Colonna ihre militärischen Auseinandersetzungen mit Bonifaz in Palestrina verloren geben mussten, hatten sie Zuflucht am französischen Hof gesucht. Wie entscheidend sich ihr Einfluss dort gestaltete, ist nicht klar, aber es kann gewiss davon ausgegangen werden, dass durch sie die Argumentationsbasis gegenüber dem Caetani-Papst stabilisiert und gestärkt wurde, als dessen Konflikt mit dem französischen König auf die Eskalation zusteuerte.[628]

Es scheint so, dass die Berater des französischen Königs für ein solches Szenario schon frühzeitig argumentativ ‚vorgesorgt' hatten, indem sie bei den Theologen an der Pariser Universität die Formulierung einer Sentenz in Auftrag gaben, die die Möglichkeit einer Papstabdankung in aller Deutlichkeit und vermeintlich lehramtlich verbindlich ausschloss, deren Wortlaut jedoch bezeichnenderweise nicht überliefert ist.[629] Bis 1311, als Bonifaz' zweiter Nachfolger Clemens V. im Interesse der Beilegung des Bonifazprozesses unter anderem die Templer opferte, blieb die aus diesem Problem resultierende Frage

---

Spitze trieben." Auch Bonifaz VIII. lenkte in dieser Angelegenheit schließlich ein, indem er die in *Clericis laicos* verfügten Bestimmungen deutlich entschärfte. Die gleichzeitige Eskalation des Konfliktes mit den Colonna-Kardinälen könnte ihn zu einer gemäßigteren Gangart veranlasst haben, jedenfalls fällt sie so in die Phase einer vorläufigen französisch-päpstlichen Allianz.

626 Für Einzelheiten vgl. etwa Denton: *Bernard Saisset and the Franco-Papal Rift*, 2007 [S.399ff.]. Sowie Théry: *Allo scoppio del conflitto tra Filippo il Bello di Francia e Bonifacio VIII*, 2008. Außerdem die Zusammenfassung der Ereignisse bei Canning: *Ideas of Power*, 2012 [S.13ff., Zitat S.15]: „Boniface could have avoided conflict on this issue but chose confrontation instead."

627 *Reg. Bon.VIII*., Bd. 3, Nr. 4422 [Sp.326f.] & Nr. 4424 [Sp.328ff.]. Zum Anlass und zum *privilegium fori* des Klerus vgl. Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.54f.]. Der Fall Saisset wurde im weiteren Verlauf stillschweigend geregelt, „weil niemand an ihm Interesse hatte", wie Miethke: *Philipp IV. der Schöne,* 2006 [S.219] anmerkt.

628 Ähnlich Miethke: *De potestate papae,* 2000 [S.68].

629 Vgl. oben, mit Anm.579. Sowie Miethke: *Politiktheorie im Mittelalter*, 2008 [S.69]. Unsere Kenntnis dieses Vorgangs verdankt sich der Tatsache, dass der französische Hof Jahre später einen Hinweis darauf in die Akten des gegen Bonifaz geführten Prozesses aufnehmen ließ. Siehe Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.745f.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

der Legitimität des weithin unpopulären Papstes ein hervorragender Angriffspunkt.[630] Obwohl sich die Angelegenheit im Laufe der Zeit aus prozessrechtlichen Gründen zunehmend auf den Häresiekomplex der Papstanklage verlagern sollte, ist sie wohl ganz ursprünglich eine Folge dieses hartnäckigen Anfangszweifels gewesen. Nicht von ungefähr wurde während des Prozesses die französische Forderung laut, Cölestin v. heilig zu sprechen *et per consequens dampnetur Bonifatius.*[631]

Als Reaktion auf *Ausculta fili* brachte der französische Hof ein bis dahin beispielloses Verfahren zur gezielten Manipulation der öffentlichen Meinung in Gang – und verfolgte damit eine Strategie, die ohne Einschränkung und anachronistischen Vorbehalt als ‚Propaganda' im wörtlichen Sinne gelten darf. Während das Original offenbar vernichtet wurde, brachten die königlichen Räte eine provozierend zugespitzte Depeschenfassung des Schreibens in Umlauf, die den Papst gegenüber dem französischen König verkünden ließ: *Scire te volumus quod in spiritualibus et temporalibus nobis subes.*[632] Gleichzeitig kursierte eine fingierte königliche Erwiderung aus der Feder des Publizisten Pierre Dubois, die sich an Bonifaz richtete, welcher vorgebe, rechtmäßiger Papst zu sein.[633] In diesem Schreiben wurde nun auch erstmals unmissverständlich der Vorwurf der Ketzerei gegen Bonifaz laut: *quod autem papa sic scribens nitens & intendens, sit & debeat haereticus reputari.*[634] Diese Anschuldigung wurde

630 Vgl. hier nur Miethke: *De potestate papae,* 2000 [S.69].

631 Siehe dafür Herde: *Cölestin V.*, 1981 [S.182, Anm. 118].

632 Text bei Dupuy: *Histoire du differend,* (1655), 1963 [S.44–46]. Zur französischen Reaktion auf *Ausculta filii* vgl. vor allem Barbero: *Bonifacio VIII e la casa di Francia*, 2003 [S.308ff.], aber bspw. auch Miethke: *De potestate papae,* 2000 [S.109f.], der betonte, dass diese Kurzfassung „zumindest bei aller Vereinseitigung eine mögliche Interpretation" der päpstlichen Bulle darstellte. Ähnlich auch Coste: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.75], der die Bezeichnung „resumé tendancieux" wählte. Vgl. ebenfalls dazu nach wie vor Scholz: *Die Publizistik*, 1962 [S.386]. Sowie Wieruszowski: *Vom Imperium zum nationalen Königtum*, (1933) 1965 [S.124]: „Die Fälschung der päpstlichen Bulle bildet den Auftakt zu einer ganz neuen Art, die Öffentlichkeit für die großen Angelegenheiten der Monarchie zu interessieren." *Ausculta fili* war nicht durch eine ordentliche päpstliche Legation zugestellt worden, sondern durch einen kurialen Kanzleischreiber, was der französische Hof zum Anlass nahm, auf den Empfang in einer förmlichen königlichen Audienz zu verzichten. Stattdessen ließ man sich die päpstliche Epistel so zu sagen am ‚Hintereingang' aushändigen und bedeutete ihrem Überbringer, er solle sich sogleich nach Rom zurückverfügen. Vgl. erneut Miethke: *Philipp IV. der Schöne,* 2006 [S.220], der übrigens die fragwürdige päpstliche Zustellungspraxis von *Ausculta fili* für einen „unüberlegten Nadelstich" hält.

633 Text bei Dupuy: *Histoire du differend*, 1963 [S.44–479].

634 Siehe Dupuy: *Histoire du differend*, 1963 [S.45]. Zu dieser eskalierenden Semantik vgl. auch die Darstellung bei Barbero: *Bonifacio VIII e la casa di Francia*, 2003 [hier S.311]: Es sei das erste Mal in den langen und wechselvollen Beziehungen zwischen Bonifaz und Frankreich, dass man „espressioni di questa natura" begegnet. Der Autor beruft sich auf

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

nicht mit den bereits vertrauten Argumenten gegen die Rechtmäßigkeit seines Pontifikats begründet, sondern mit seiner irrigen Auffassung von einem päpstlichen *supremum dominium regni Franciae*.[635] Mit seinem Angriff auf die königliche Souveränität mache sich dieser Papst einer Todsünde schuldig und gebährde sich schlimmer als der Antichrist und die höllischen Versuchungen: *ultra antichristum et temptatores inferni se malum ostendens.*[636]

Damit sind auch in diesem Überlieferungskontext erste Stichworte gefallen. Was aber an diesem Gebrauch der Antichrist-Begrifflichkeit aufmerken lässt und was gleichzeitig für relevante Veränderungen in den paradigmatischen und syntagmatischen Beziehungen des betreffenden Wortfeldes spricht: Die Qualität, ‚Antichrist' oder ‚antichristlich' zu sein, begegnet hier als steigerbar und insofern als relativierbar.

An eine formelle Papstanklage war zum damaligen Zeitpunkt noch nicht zu denken. Es sollte noch bis zum Frühling 1303 dauern, bis sich die französische Regierung im Angesicht der vernichtend geringen Verhandlungschancen mit Bonifaz VIII. auf den Versuch verlegte, auf juristischem Wege seine Abdankung zu erzwingen und so die drohende Exkommunikation des Königs zu verhindern. Da ein Prozess gegen den Papst ausschließlich als Häresieprozess geführt werden konnte, musste die Anklage darauf hinauslaufen, Bonifaz der Ketzerei zu beschuldigen.[637] Einen entsprechenden neuen Impetus bekam die französische Agitation unter der Federführung des Kanzlers Guillaume de

---

das Eskalationsmodell von Carlson: *A Theory of Escalation and International Conflict*, 1995, das seines Erachtens vorbildlich auf die damalige Situation paßte. Vgl. dazu auch noch Scholz: *Die Publizistik*, (1903) 1962 [S.386]. Sowie Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.92].

635 Dupuy: *Histoire du differend,* (1655) 1963 [S.46]: *Praeterea Papa non potest supremum dominium regni Franciae vindicare, nisi quia summus sacerdos est* [...]. Dubois begründete diesen Vorwurf also noch nicht mit den vermeintlichen blasphemischen Irrlehren, die Bonifaz' VIII. später geradezu exzessiv zur Last gelegt wurden.

636 Dupuy: *Histoire du differend,* (1655) 1963 [S.47]. Seit über 1000 Jahren besäßen die französischen Könige die fraglichen Freiheiten. Etwaige Ansprüche anderer Mächte seien längst verjährt, dies müsse der Papst anerkennen, wie er es in anderen Belangen auch täte, etwa im Falle der konstantinischen Schenkung, die nur kraft der Verjährung nach wie vor besteht, sonst könnte sie ja der römisch-deutsche Kaiser widerrufen, und das, so heißt es weiter, wäre eine ganz gerechte Strafe für den Papst. Seiner Heiligkeit würde die Erneuerung der ursprünglichen Armut nur zu gut stehen. Vgl. dazu auch die Paraphrase bei Scholz: *Die Publizistik*, (1903) 1962 [S.387].

637 Zu dem rechtlichen Grundsatz, der dem Papst juristische Immunität verlieh, es sei denn, dass er sich als Abtrünniger vom christlichen Glauben (*a fide devius*) erwies, vgl. nur Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.1&3ff.]. Die politischen Hintergründe und den Verlauf des Konflikts rekapituliert zum Beispiel auch Barbero: *Bonifacio VIII e la casa di Francia*, 2003.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Nogaret und seines ‚Assistenten' Guillaume de Plaisians, die sich der Sache im königlichen Rat angenommen und dafür gesorgt hatten, dass der Gedanke an einen Prozess gegen den Papst in Frankreich Gestalt annahm.[638]

Inzwischen hatte Bonifaz am 18. Novemner 1302 mit der berühmten Bulle *Unam Sanctam* die Vorherrschaft des geistlichen Schwertes beschworen und damit gleichzeitig die kompromissloseste mittelalterliche Formulierung des päpstlichen Welt- und Alleinherrschaftsanspruches überhaupt vorgelegt.[639] Darauf reagierte das französische Königshaus mit einer unerbittlichen Campagne, in deren Rahmen die zugrundeliegende Auseinandersetzung zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt zunehmend auf der ‚persönlichen' Ebene ausgetragen wurde. Die von französischer Seite angestrebte verfahrensrechtliche Prüfung der Abdankung und der anschließenden Wahl von 1294 blieb dabei als Angriffspunkt aktuell. Hinzu kam das ins Auge gefasste Strafverfahren gegen Bonifaz, weshalb die französischen Invektiven in zuvor nicht gekannter Entschlossenheit auf den Papst als schuldhafte Person zielten.[640] Neu war auch der salbungsvolle Predigtton des Theologen Nogaret, der offenbar nicht nur sein exegetisches und rhetorisches Handwerkszeug ausgezeichnet beherrschte, sondern auch einigermaßen fest davon überzeugt war, die Semantik der Apokalypse für die prozessrechtlich orientierte Kommunikation in dieser Angelegenheit fruchtbar machen zu können.[641] Im März 1303 verlas

638 Vgl. zunächst Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.56ff.]. Dort auch zur Person Nogarets sowie zu Wilhelm von Plaisians. Nogaret vertrete Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.58] zufolge in besonders „schroffer und kompromissloser Weise" jenes Staatsdenken, das für die französischen Legisten zeittypisch sei: „Autonomie und Gottunmittelbarkeit der weltlichen Herrschaft und insbesondere des französischen Königtums, rechtliche Abschließung, hoheitliche Durchdringung und Organisierung des Reichs von der Spitze her." Ebenfalls noch immer nützlich ist Holtzmann: *Wilhelm von Nogaret*, 1898. Außerdem Gouron: *Comment Guillaume de Nogaret est-il entré au service de Philippe le Bel*, 1998. Vgl. inzwischen außerdem Nadiras: *Guillaume de Nogaret*, 2012. Zu Plaisians' Rolle in der französischen Campagne gegen Bonifaz vgl. bereits Langlois: *Les papiers de Guillaume de Nogaret et de Guillaume de Plaisians*, 1909. Brown: *Moral Imperatives*, 2012 [S.16] bezeichnet Plaisians als Nogarets „alter ego"

639 *Reg. Bon. VIII* 5382. Vgl. dazu hier nur Ubl: *Die Genese der Bulle „Unam sanctam"*, 2004. S.129–149. Ausgehend vom aktuellen Forschungsstand bemüht sich der Autor um eine neue Einschätzung von ‚Originalität' und ‚Traditionalität' der Bulle. Dabei wird auch die Geschichtsschreibung zum historischen Kontext der Entstehung ausführlich berücksichtigt. Zu *Unam Sanctam* als ‚Etappe' im Konflikt zwischen Papst und französischem König vgl. ebd [S.131ff.]. Zentral für die ältere deutsche Forschung ist Ullmann: *Die Bulle „Unam Sanctam* 1978. Vgl. inzwischen noch Minnucci: *La „Unam sanctam"*, 2008 [S.89ff.].

640 Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.59&f.].

641 Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.61f.]: Trotz ihrer juristischen Zweckbestimmung sind seine Traktate in „leidenschaftlich pointierender Rhetorik" verfasst. In dieser Verbindung von theologisch-exegetischer und juristisch-distinguierender Methode liege seine

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

er vor dem Staatsrat im Louvre eine Petition an seinen König.[642] Das zu dieser Rede *Fuerunt pseudoprophete* angefertigte Notariatsinstrument ist das erste juristisch relevante Dokument im Verfahren gegen Bonifaz VIII.[643] Es zeugt aber nicht nur deshalb von einer neuen Dynamik in der kommunikativen Bewältigung dieser Auseinandersetzung, weil diese sich fortan in rechtsverbindlichen Formen niederschlug.

Zunächst führte Nogaret seine Klage von einem ganz anderen Standpunkt als die Colonna. Diese waren als Kardinäle legitimiert zur Denunziation, denn sie trugen offiziell Verantwortung für den *generalis ecclesie status.* Auf dieses Privileg konnte sich Nogaret nicht berufen, und auch daraus erklärt sich die erneute Verschärfung des Tones: Für ihn bot sich nur die Möglichkeit einer Popularklage, zu der bei besonders schweren Delikten jedermann befugt war.[644] Hinzu kam noch, dass die Colonna stets an ein einzuberufendes allgemeines Konzil appelliert hatten, welches die Rechtmäßigkeit Bonifaz' prüfen sollte. Die Möglichkeit einer nachträglichen Anerkennung der Legitimität Bonifaz' VIII. war dabei noch einkalkuliert worden. Nogaret wandte sich dagegen an seinen König, den er zur Einberufung eines Konzils, zur Festsetzung Bonifaz' und zur Bestellung eines Vikars aufrief. Die Möglichkeit, dass der Papst auch unschuldig sein könnte, räumte er nicht einmal mehr theoretisch ein. Neben der Usurpation des apostolischen Stuhles wurden Bonifaz zahlreiche weitere handfeste Verbrechen zur Last gelegt, darunter manifeste Häresie und notorische Simonie.[645] Das schonungslose Plädoyer gipfelte schließlich in der Forderung, *contra eum arma et leges debent insurgere.*[646]

Bereits mit der Eingangsformulierung aus dem Zweiten Petrusbrief legte sich Nogaret auf den strategischen Einsatz der apokalyptischen Semantik fest. Bei der biblischen Vorlage handelt es sich um die Fiktion eines Testaments,

---

Eigenart. Der *ingressus-illegitimus*-Vorwurf geht ebenso weit wie bei den Colonna, von diesen aber war er mit geringerer theologischer und juristischer Fundierung vorgetragen worden.

642 Vgl. zu diesem „discorso violentissimo" auch Barbero: *Bonifacio VIII e la casa di Francia*, 2003 [Zitat S.322], der diese Phase der Auseinandersetzung eingehend beleuchtet.

643 Siehe Dupuy: *Histoire du differend,* (1655) 1963 [S.56–59]. Einen besseren Text bietet Coste : *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.111–22]. Dort [S.103ff.] auch eine ausführlichere Erörterung der Ereignisse und inhaltliche Analyse. Vgl. außerdem Scholz: *Die Publizistik*, (1903) 1962 [S.15].

644 Weiterführend zu den prozessrechtlichen Details vgl. Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.62].

645 *Item propono quod dictus Bonifacius est hereticus manifestus* [...]. [...] *est horribilis symoniacus* [...]. [...] *involutus manifestis criminibus enormibus infinitis* u.s.w. Siehe Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.113 & 116f.].

646 Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.118].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

in dem der Apostel die Gewissheit des bevorstehenden Endes der Welt im Angesicht der Parusieverzögerung verteidigt.[647] Nogaret nun denunzierte den Papst als *magister mendaciorum*, als den Führer der apokalyptischen Pseudopropheten und Irrlehrer, von denen die Prophezeiung des Petrus für die Endzeit spricht: *Es gab aber auch falsche Propheten im Volk; so wird es auch bei euch falsche Lehrer geben. Sie werden verderbliche Irrlehren verbreiten,* […] *und ihretwegen wird der Weg der Wahrheit in Verruf kommen* (2 Petr 2, 1–2). Unter Berufung auf dieses Bekenntnis desjenigen Apostels, dessen Thronfolge Bonifaz VIII. vermeintlich widerrechtlich beanspruchte, kam Nogaret zu dem Schluss: *Sedet enim in cathedra beati Petri mendaciorum magister, faciens se, cum sit omnifarie maleficus, Bonifacium nuncupari* […].[648]

Zur Vergegenwärtigung der Legitimitätsproblematik berief er sich in wiederholten Anspielungen auf ein Diktum aus dem Johannesevangelium: *Wer in den Schafstall nicht durch die Tür hineingeht, sondern anderswo, der ist ein Dieb und ein Räuber* (Joh 10, 1).[649] Indem er Bonifaz für *a corpore Ecclesie abscissus* erklärte, aktivierte er gleichzeitig das rigide dualistische Schema, das die Dynamik apokalyptischer Verheißungen und Befürchtungen reguliert, und das die folgenreiche Unterscheidung zwischen einer ‚wahren' und einer ‚falschen' Kirche nahelegt.[650] Auf die betreffenden Implikationen zielte gewiss auch der Verweis auf die Verteidigungsrede Jesu in Lk 11, 23: *Wer nicht für mich ist, der*

647 Als Merkmal der Endzeit treten Irrlehrer, Pseudopropheten und Spötter auf, danach stellt der Text den Weltuntergang und das Gericht Gottes in Aussicht. Vgl. allgemein zum zweiten Petrusbrief als Reaktion auf das Problem der Parusieverzögerung etwa Paulsen: *Der zweite Petrusbrief*, 1992. Zu den Irrlehrern als den „angekündigten Schandmenschen der Endzeit" in 2 Petr siehe außerdem Bauer: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1964 [S.203]. Ebenfalls noch Sonnleitner, Karin: *Die Eschatologie des 2. Petrusbriefes.* Diss. Wien 2008, unter http://othes.univie.ac.at/4479/1/2008-10-23_7401943.pdf (letzter Zugriff am 24.05.2018).

648 Coste: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.112]: *„Fuerunt pseudo-prophete in populo, sicut et in nobis erunt magistri mendaces"* etc. (wie 2 Petr 2, 1–2) […]. *Gloriosus princeps apostolorum, beatus Petrus, nobis loquens in spiritu, futurum predixit, quod sicut ante pseudo-prophete fuerunt, „sic et in nobis erant venturi magistri mendaces, introducentes sectas perditionis", „per quas via veritatis maculabitur", „et in avarita verbis fictis negotiabuntur de nobis, addends quod magistri huiusmodi „secuti sunt viam Balaam ex Bosor", „qui mercedem iniquitatis amavit, correctionem vero habuit sue vesanie, subiugale iumentum, quod hominis voce loquens, perhibuit prophete insipientiam", que omnia, prout ab ipso patriarcha maximo nobis nuntiata sunt, hodie ad litteram oculi nostril cernunt. Sedet enim in cathedra beati Petri mendaciorum magister, faciens se, cum sit omnifarie maleficus, Bonifacium nuncupari, et sic nomen sibi falsum assumpsit; et cum non sit verus presidens nec magister, se dicit omnium hominum dominum, iudicem et magistrum.*

649 Siehe Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.113 & 116].

650 Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.116].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.[651] Zu seinem apokalyptischen ‚Höhepunkt' kam das vernichtende Plädoyer mit dem Verweis auf den Propheten Daniel und das Motiv der *abominatio desolationis*, welches die exegetische Tradition als Signal der Endzeit und als Inbegriff der apokalyptischen widergöttlichen Macht verinnerlicht hatte, und das Nogaret hier konkret auf den angeklagten Papst bezog: […] *omnibus viis et doctrinis Domini contrarius et repugnans, templi vera abominatio, quam Daniel, Domini propheta describit*[…].[652]

Nogaret griff den Papst als schuldhafte Person im Rahmen eines Strafverfahrens an und nicht als Werkzeug oder Verkörperung übernatürlicher Mächte und schicksalhafter Fügungen. Tatsächlich ist das einer der Vorwürfe, die in diesem Prozess gegen Bonifaz so *nicht* artikuliert wurden, dass er aufgrund göttlicher Vorsehung in einem heilsgeschichtlich relevanten Sinne zum Bösen bestimmt sei. Gleichwohl hatte Nogaret offenbar keine Skrupel, auch in diesem diskursiven Kontext eine Identifikation des Papstes mit dem *unheilvollen Gräuel* der Apokalypse nahezulegen, vor dessen Erscheinen *am heiligen Ort* auf dem Gipfelpunkt der Not am Ende der Zeit auch die synoptischen Evangelien unter Berufung auf den Propheten Daniel warnen.[653]

In der Forschung wurde gelegentlich die Frage nach Nogarets Vorlagen prozessiert.[654] Der Gedanke liegt nahe, zunächst den möglichen Einfluss der Colonna in Betracht zu ziehen. Deren Protestationen hatten aber diese Tendenz zu exegetisch gebildeten und apokalyptisch aufgeladenen Injurien gerade noch nicht gezeigt. Der Vorwurf des *ingressus illegitimus* deckt sich mit ihren Verlautbarungen, aber Nogaret setzte dem Ganzen erst die theologisch-exegetische ‚Krone' auf. Die von Helene Wieruszowski vorgetragene These, dass Nogarets Anklagen gegen Bonifaz in einzelnen Formulierungen als gezielte Assonanzen an gewisse, eventuell durch die Colonna vermittelte Traktate

651 Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.117f.]: […] *non cum Christo colligens sed dispergens, novas sectas et alias perditionis inauditas introducens, viam veritatis blasphemans, per rapinam estimans se Domino Jesu Christo benedicto semper equalem* […]. Vgl. Lk 11, 23 [Vulg]: *qui non est mecum adversum me est et qui non colligit mecum dispergit.*

652 Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.118f.]. Vgl. Dan 9, 27: *Oben auf dem Heiligtum wird ein unheilvoller Gräuel stehen* […].

653 Vgl. etwa Matth 24, 15–21: *Wenn ihr dann am heiligen Ort den unheilvollen Gräuel stehen seht, der durch den Propheten Daniel vorhergesagt worden ist – der Leser begreife -, dann sollen die Bewohner von Judäa in die Berge fliehen;* […]*Denn es wird eine so große Not kommen, wie es noch nie eine gegeben hat, seit die Welt besteht, und wie es auch keine mehr geben wird.* Vgl. zur apokalyptischen Chiffre des ‚unheilvollen Gräuels' auch bereits oben, Kapitel 5.2, hier bes. mit Anm. 163f.

654 Vgl. hier den Überblick bei Coste: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.103].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

der kaiserlichen Kanzlei unter Friedrich II. zu lesen sind, konnte ebenfalls nie belegt werden.[655]

Nogaret verfügte sich anschließend mit einer Gesandtschaft nach Italien, um Bonifaz das Notariatsinstrument seiner Rede zuzustellen – ein Vorgang, der den rechtlichen Gepflogenheiten entsprach.[656] Die französischen Juristen verlegten sich seither ganz auf den vermeintlichen Tatbestand der Häresie, der *ingressus-illegitimus*-Verdacht geriet demgegenüber ins Hintertreffen.[657] Am 13. April 1303 erklärte der Papst mit der Konstitution *Per processus nostros* den französischen König für exkommuniziert. Mitte Juni versammelte daraufhin dieser die Großen seines Landes, um das Verfahren der Papstanklage voranzubringen.[658] Im Juni referierte Guillaume de Plaisians als offizieller Ankläger vor dieser Versammlung eine ausführliche Spezifizierung des Häresievorwurfs – *contra* […] *Bonifatium heretice pravitatis et alia diversa*

655 Vgl. die diesbezüglichen Vorbehalte sowohl bei Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.60] als auch bei Coste: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.103]. Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.60] konzedierte, es stimmten wohl „Wortfelder" überein, aber für die Behauptung einer direkten Abhängigkeit genüge der Befund nicht. Siehe Wieruszowski: *Vom Imperium zum nationalen Königtum*, 1933 [S.95, mit Textvergleich in Anm.39] verglich die Arenga der Rede mit dem „eindrucksvollen und bildhaften Bibelzitat" mit Friedrichs *Collegerunt pontifices,* und meinte, hier könne man nicht umhin, an „bewusste Nachahmung" zu denken.

656 So Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.65].

657 Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.69]. Text bei Dupuy: *Histoire du differend*, 1963 [S.101f.]. Ebenfalls bei Coste : *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.149ff.] Mohler: *Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna*, 1914 [S.116f.] bot einen Paralleldruck mit der ersten Colonna-Protestation, um auf zahlreiche Übereinstimmungen hinzuweisen. Die Klagepunkte beschränken sich auf den Vorwurf des Glaubensirrtums, der *ingressus illegitimus*-Vorwurf spielt an dieser Stelle keine Rolle.

658 Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.67f.]. Aus dem Dokument, das über die Notabelnversammlung unterrichtet, sind nur die Namen der teilnehmenden Prälaten, nicht des laikalen Adels verzeichnet. Schmidt geht darauf ein und kommt zu dem Schluß, für „die These vom Auseinandertreten des königlichen Nordens und des päpstlichen Südens" sei die Teilnehmerliste nicht hinreichend beweiskräftig. Es kam auf rasches Handeln an. Aus den in Paris nicht vertretenen Gebieten Frankreichs wurden im Nachhinein Zustimmungserklärungen für die antibonifazianische Politik eingeholt. Der Eröffnungsvortrag der Klagevertreter umfasste zwei Kernpunkte, die Häresieklage und das Ersuchen an den König und die Prälaten, sich für die Konzilsberufung einzusetzen. Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.69]. Voraus geht eine ausführliche, Formulierungen der Colonna aufgreifende Beteuerung „der reinen, allein auf das Wohl der Kirche und das Heil der Seelen gerichteten Absicht […]." Text bei Dupuy: *Histoire du differend, d'entre le Pape Boniface VIII. et Philippes le Bel Roy de France.* (Paris 1655) Tucson 1963 [S.101f.]. Mohler: *Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna*, 1914 [S.116f.] bietet einen Paralleldruck mit der ersten Colonna-Protestation, um auf zahlreiche Übereinstimmungen hinzuweisen.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

horribilia et detestabilia crimina.[659] Bonifaz wurden bei dieser Gelegenheit geradezu haarsträubende dogmatische Fehltritte zur Last gelegt, darunter die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele und des ewigen Lebens.[660] Weitere schwerwiegende Anschuldigungen betrafen das ganze Spektrum von der notorischen Simonie bis hin zur Sodomie, darunter übrigens die recht absonderliche Behauptung, der Papst halte sich einen privaten Dämon, den er in allen Angelegenheiten um Rat frage.[661] Zum Häresiekomplex der Anklage gehörte auch der Vorwurf der Idolatrie: Um sein verdammungswürdiges Ansehen zu verewigen, habe Bonifaz – so die faktisch übrigens zutreffende Behauptung – Statuen (*imagines argenteae*) von sich in Kirchen aufstellen lassen und so die Menschen zum Götzendienst verleitet.[662]

Nogarets Appellation war formell noch eine private Angelegenheit geblieben, zu der sein König nicht offiziell Stellung bezogen hatte. Nun aber nahm Philipp der Schöne die von Guillaume de Plaisians vorgetragene Forderung nach der Einberufung eines Konzils offiziell entgegen und gab sein Einverständnis.[663] Er begründete dieses Vorgehen mit seiner Leidenschaft für den katholischen Glauben und mit seiner großen Ergebenheit gegenüber der

659 Siehe Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995. S.140–173 [S.141]. Eine wichtige Rolle bei allen Klageartikeln dieses Katalogs spielt übrigens die *publica fama.* Vgl. dazu ausführlich Mierau, Heike Johanna: *Gerüchte als Medium der Grenzüberschreitung im Bonifaz-Prozeß.* In: Knefelkamp, Ulrich [Hrsg.]: *Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter. 11. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14.-17. März 2005 in Frankfurt an der Oder.* Berlin 2007. S.109–121. Zur Person de Plaisians' vgl. noch Coste: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.124ff.].

660 Er halte allen Trost und alle Freude für diesseitig, er glaube nicht an die Hostie usw. Siehe Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès,* 1995 [hier S.145]. Vgl. ebenfalls Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.71f.], der die wesentlichen Anklagepunkte aufzählt. Die Frage, welchen Wahrheitsgehalt diese Vorwürfe hatten, kann hier keinesfalls erörtert werden. Aktuell dazu vor allem Paravicini Bagliani, Agostino: *Boniface VIII – Un pape hérétique?* Paris 2003. Die Problematik beschäftigte bereits Finke, Heinrich: *Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen.* Münster 1902, der dazu einige überzeugende und erhellende Überlegungen anstellte.

661 Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès*, 1995 [S.148]: […] *habet demonem privatum, cuius consilio utitur in omnibus et per omnia.* Wie Coste: ebd. [Anm. 5] ausführt, gab dieses Gerücht „une de premières accusations" gegen Bonifaz ab.

662 Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès*, 1995 [S.148]: *Item ut suam damnatissimam memoriam perpetuam constituat, fecit imagines suas argenteas erigi in ecclesiis, per hoc homines ad idolatrandum inducens.* Damit bezog sich de Plaisians auf zwei Porträtstatuen, die Bonifaz in Reims und Amiens anlässlich juristischer Streitfälle hatte anfertigen lassen. Vgl. Coste: *Boniface VIII en procès,* 1995 [S.148, Anm.2]. Ebenfalls dazu Schmidt: *Papst Bonifaz VIII. und die Idolatrie*, 1986. Erneut Seiler: *Die Idolatrieanklage*, 2007 [S.353ff.].

663 Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.74f.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

römischen Kirche, der Mutter aller Gläubigen und der Braut Christi.[664] Die förmliche Zustellung der Appellation sollte den Papst schließlich nicht mehr erreichen, aber von den Prozessvorbereitungen bekam er zumindest gerüchtehalber Kenntnis, und spätestens damit war die finale Eskalation besiegelt.[665] Die Absetzung Philipps des Schönen hatte sich der Papst noch vorbehalten, als die ganze Geschichte mit dem Attentat von Anagni ein so jähes wie unrühmliches Ende fand. Nogaret, der sich in der römischen Campagna aufhielt, hatte von der bevorstehenden Publikation der Sentenz *Super Petri solio* gegen seinen König erfahren und wollte ihr offenbar vorgreifen.[666] Er fand sich jedenfalls bereit, mit Waffengewalt in die Papstresidenz in Anagni einzudringen. Durch den Tod Bonifaz' VIII. im Oktober 1303, nur wenige Wochen nach diesem berühmten ‚Handstreich', wurde das Verfahren vorläufig ausgesetzt.[667]

Der Papst hatte seinen Nachfolgern ein unbequemes Erbe hinterlassen. An einer weiteren Verfolgung der Häresieanklage waren seine Nachfolger keinesfalls interessiert. Um schädliche Konsequenzen für das Ansehen des Papsttums

664 Siehe Dupuy: *Histoire du differend,* (1655), 1963 [S.107]: […] *ob fervorem tamen Catholicae fidei, ac devotionem eximiam, quam ad sacrosanctam Romanam & uniuersalem Ecclesiam matrem nostram, & omnium fidelium, sponsam Christi, progenitorum nostrorum inhaerendo vestigiis gerimus, qui pro exaltatione ac defensione Ecclesiasticae libertatis, & fidei, proprium sanguinem fundere minimè dubitaverunt, fidei negotio, & Ecclesiae statui consuli cupientes, pro vitando dispendio scandali generalis, praemissa nequeuntes ulterius, urgente conscientia, sub conniventia vel dissimulatione transire, cum super his, & frequentibus, & assiduis clamoribus per fide dignos, & magnae auctoritatis viros, saepe & saepius inculcatis, eius opinio vehementer & notabiliter sit gravata, cum super excidio fidei nostrae, & quorumlibet aliorum, & praecipuè Regum, & Principum orbis terrae, qui ad eius exaltationem & augmentum collatam nobis a Domino suscepisse cognoscimus potestatem, debet negligentia reprobari* […].

665 Vgl. Barbero: *Bonifacio VIII e la casa di Francia,* 2003 [S.322f.]. Im August 1303 erließ der Papst die Konstitution *Nuper ad audientiam* [*Reg. Bon. VIII* 5383]. Einige Wochen später formulierte er eine verschärfende Strafsentenz in *Super Petri solio*, die nicht mehr promulgiert wurde und deshalb nicht in das päpstliche Register aufgenommen ist. Gedruckt (aus der Überlieferung des französischen Hofes) bei Dupuy: *Histoire du differend,* (1655), 1963 [S.182–186]. Das endgültige Urteil sollte damit noch nicht gesprochen sein: Der Papst wollte seine Sanktionen durchaus so verstanden wissen, dass noch Gelegenheit zur Umkehr bestünde, wie Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.86] erörtert: „Die Absetzung vom Königsamt war nicht verfügt. Diese weitere Strafverschärfung wäre ein nächster Schritt gewesen, den Bonifaz […] hätte folgen lassen können, wenn ihm dazu Gelegenheit geblieben wäre." Vgl. zum Ganzen auch Miethke: *Politiktheorie im Mittelalter*, 2008 [S.45ff., hier bes. S.53f.].

666 Text bei Dupuy: *Histoire du differend*, (1655) 1963 [S.182].

667 Vgl. zum Attentat hier nur Elm: *Das Attentat von Anagni*, 1996 [S.91ff.]. Außerdem Dehoux: *L'attentat d'Anagni*, 2010. Sowie Coste: *Les deux missions de Guillaume de Nogaret en 1303*, 1993. Ebenfalls nach wie vor Fawtier: *L'Attentat d'Anagni 1303*, 1948, und Holtzmann: *Zum Attentat von Anagni*, 1931 [S.492ff.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

abzuwenden, zögerten sie den Fortgang des Prozesses längstmöglich hinaus. Sowohl Benedikt XI. (1303–1304) als auch Clemens V. (1303–1314) befleißigten sich zunächst einer willfährigen Korrektur der antifranzösischen Politik ihres Vorgängers. Als es zu ersten Verhandlungen in der leidigen Bonifaz-Angelegenheit kam, spielten weder der Verdacht des *ingressus illegitimus* noch die vermeintlichen dogmatischen Irrtümer des verstorbenen Papstes eine Rolle.[668] So erklärt sich das erstaunlich rasche Verhandlungsergebnis unter Benedikt XI. Man hatte es dem Papst offenbar leicht gemacht, die Angelegenheit zu bereinigen. Im März 1304 erteilte er dem französischen Königshaus bereits die Absolution, wenig später folgte die Aufhebung sämtlicher sonstiger Sanktionen.[669] Mit einer Ausnahme: Nogaret wurde von der Kurie weiterhin als exkommuniziert betrachtet. Die betreffenden Verfügungen enthielten die Klausel: *Guillelmo de Nogareto milite, cuius absolutionem nobis et dicte sedi specialiter reservamus, dumtaxat excepto.*[670]

Im Pontifikat Clemens' V. kam man im Frühjahr 1310 schließlich auf das anhängige Häresie-Verfahren gegen den verstorbenen Papst zurück. In mehreren zähen Verhandlungsrunden wurden verfahrensrechtliche Auseinandersetzungen geführt und belastende Materialien vor der avignonesischen Kurie erörtert. Im April 1311 einigte man sich auf die Umwandlung des Prozesses in ein Offizialverfahren ohne Kläger und Verteidiger, in dem nie ein Urteil zustande kam, so dass dem an seinem Weltherrschaftsanspruch gescheiterten Papst die *damnatio memoriae* schließlich erspart blieb. In die Amtszeit Clemens' V. fiel schließlich bezeichnenderweise auch die Heiligsprechung Cölestins V. unter seinem alten Namen Petrus von Morrone.[671] Dadurch sollte wohl veranschaulicht werden, dass die zeitweilige Papstwürde mit seiner Heiligkeit in keiner relevanten Verbindung stand, vielmehr wurde seine kontinuierliche Wundertätigkeit betont, die bereits vor der Wahl zum Papst eingesetzt und auch mit

668 Vgl. die weiterführende Darstellung bei Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.88ff.].

669 Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.91f.].

670 Zitat bei Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.92]. Nogaret erreichte die ersehnte Absolution schließlich erst im April 1311 (siehe unten, Anm.673). Vgl. dazu, sowie zu Nogarets Persönlichkeit, Motivation und mentaler ‚Verfassung', Brown: *Moral Imperatives*, 2012. S.1–37 [hier S.21, im Anhang finden sich außerdem Editionen eines Briefes und eines Memorandums aus der Feder Nogarets]: „Nogaret worked obsessively to contest the sentence and to gain release from it […]. The numerous erasures and cancellations in the many memoranda he wrote in his defense, like the six copies he commissioned of the bull of absolution he finally obtained, suggest the desperation and frustration he must long have felt, as well as the depth of his emotional involvement in his struggle."

671 Dazu Krafft: *Papsturkunde und Heiligsprechung*, 2005 [S.679ff.]. Maßgeblich nach wie vor ebenfalls Herde: *Cölestin V.*, 1981 [S.181ff.]. Die feierliche Kanonisation fand am 5. Mai 1313 in Avignon statt.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

seinem Tod nicht geendet habe.[672] Der Häresie-Prozess gegen Bonifaz VIII. verlief also letztlich ergebnislos: Das Verfahren wurde zunächst eingestellt, nachdem Clemens dem französischen König bezüglich seines Vorgehens gegen Bonifaz VIII. löblichen Eifer für den katholischen Glauben bescheinigt und Nogaret die Absolution erteilt hatte.[673] Auf dem Konzil von Vienne wurde der Prozess noch einmal aufgenommen, es kam aber zu keinem weiteren Ergebnis.

Die einzelnen Anschuldigungen und ihre Modifikationen im Laufe des langwierigen Verfahrens können in diesem Rahmen nicht erörtert werden.[674] Auch im posthum geführten Teil des Prozesses wurden gelegentlich noch exegetische Bezüge mobilisiert, die auf eine privilegierte Beziehung des Angeklagten zum finalen Bösen anspielten. Besonders im Zusammenhang mit dem Vorwurf der Idolatrie bot sich eine solche Strategie an. So rekapitulierte die von Pietro Colonna wohl 1306 formulierte Version der Idolatrieanklage zunächst im Wesentlichen die bereits bekannten diesbezüglichen Anschuldigungen, behauptete dann aber auch, Bonifaz habe einen generellen Bildkult zur Verherrlichung des Papsttums installieren wollen – und betonte die Verabscheuungswürdigkeit dieses Verbrechens unter Verweis auf Offb 13, wo niemand Geringeres als das apokalyptische Tier höchstpersönlich die Anbetung seines Standbildes erzwingt.[675]

---

672 Vgl. Krafft: *Papsturkunde und Heiligsprechung*, 2005 [S.688.], der in dieser Strategie eine Abgrenzung gegenüber französischen Interessen sieht. Vgl. dagegen aber Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [S.434], der plausibel annimmt: „Formell war auf diese Weise eine nachträgliche Festlegung in der Bonifazsache vermieden." Weiter heißt es [ebd., S.435], dieser Entschluss war, so Es war ein Weg des Kompromisses, auch hier eine *via media,* der den Forderungen der Franzosen und dem Bedürfnis des Papstes, *scandalum* zu vermeiden, gleichermaßen Rechnung trug.

673 *Rex gloriae* vom 27. April 1311: *Regestum Clementis papae V,* ed. Monachi O.S. Benedicti. Rom 1885–1888 [Nr. [7501]. Vgl. auch den Text bei Dupuy: *Histoire du differend,* (1655), 1963 [S.577ff.]. Müller: Das *Konzil von Vienne*, 1934 [S.196–235]. Schmidt: *Das factum Bonifatianum auf dem Konzil von Vienne,* 1998.

674 Vgl. dafür die von Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès*, 1995 besorgte kritische Edition der Anklageschriften und Zeugenverhöre, die gut 500 Seiten umfasst.

675 Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès*, 1995 [S.277–81]. Der Vorwurf der Anstiftung zur Idolatrie wird hier zunächst auch mit den in Kirchen aufgestellten *imagines argenteae* [S.277] begründet, geht dann aber noch weiter [S.278]: *Item probabitur manifeste quod non solum in ecclesiis, sed etiam extra ecclesias,* [...] *suas imagines marmoreas erigi fecit*. Dann heißt es, der Papst habe gesagt [S.279f.]: *In veritate, quicunque papa creatur de novo, statim deberet erigi statua nomine illius qui creatus est* [...].Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès*, 1995 [S.280]: *Constat autem quod supradicti actus vitii abominabilis idolatrie suspicione non carent et factum est damnatum.* Es folgt der Verweis auf Offb 13, 11–14 (*Und ich sah: Ein anderes Tier stieg aus der Erde herauf. Es hatte zwei Hörner wie ein Lamm, aber es redete wie ein Drache.* [...] *es befahl den Bewohnern der Erde, ein Standbild zu errichten zu*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Durch ein bei Coste erstmals ediertes und bis dahin unbeachtet gebliebenes Textstück, sehr wahrscheinlich ebenfalls aus der Feder Pietro Colonnas, verstärkt sich der Eindruck, dass die Assoziation mit dem Standbild zu Ehren des Tieres im Rahmen der Idolatrieanklage gegen Bonifaz VIII. einigermaßen nahe liegend und wohl auch gewollt war.[676] Hier wird nämlich offenbar sehr gezielt auf eine entsprechende Assoziation hingesteuert, denn der Papst wird als Kinder und Wöchnerinnen verfolgende und mordende Bestie vorgestellt:

> Item notorium est universo mundo quod etiam parvulos anniculos persequebatur ad mortem, […] et dominas in puerperio recumbentes et oportuit aliquam intrare mare cum puero nondum unius mensis, ad evadendum manus tyrampnicas persecutoris eiusdem.[677]

Es kann gewiss ausgeschlossen werden, dass dieser bestürzende Vorwurf auf irgendwelchen Fakten basierte.[678] Es kann sich im Prinzip nur um eine gezielte Referenz auf die Gestalt des apokalyptischen Drachen handeln (Offb 12, 4): *Der* […] *stand vor der Frau, die gebären sollte; er wollte ihr Kind verschlingen, sobald es geboren war.* Für die Vorstellung eines häretischen Papstes, der den Glauben verrät und das Christentum an das infernalische Böse ausliefert, bot sich diese Gestalt des apokalyptischen Drachen als geeignete Verkörperung an, die sich aus angrenzenden Diskursen in die Quellen zum Bonifazprozess verirrt zu haben scheint, die aber juristisch nicht verwertbar und deshalb im Rahmen des Verfahrens der Papstanklage auch nicht anschlussfähig war.[679]

Die französische Reaktion auf *Ausculta fili* war noch deutlich auf die Manipulation der öffentlichen Meinung hin orientiert gewesen. Das formelle Verfahren der Papstanklage, das seit 1303 in Gang gebracht worden war, wurde dann aber nicht mehr propagandistisch geführt oder ausgeschlachtet. Weder die französischen Kronjuristen noch die Verteidiger auf der päpstlichen Seite scheinen je mit besonderen Blick auf die ‚Öffentlichkeit' agiert zu haben. Die zeitgenössische Historiographie verschweigt den Prozess zur Gänze. Es liegt

---

Ehren des Tieres […].) Vgl. fürderhin für den Vorwurf der Idolatrie Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès*, 1995 [S.245f., & 321].

676 Zu Überlieferungszusammenhang, Datierung (nach April 1306) und Autorschaft vgl. die Ausführungen bei Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès*, 1995 [S.244f.].

677 Coste [Hrsg.]: *Boniface VIII en procès*, 1995 [S.246].

678 Ähnlich Coste: *Boniface VIII en procès*, 1995 [S.245]: „Jamais pourtant autant qu'ici on n'a l'impression de se trouver, plus que devant un fait habilement manipulé pour devenir grief, devant un pur fantasme."

679 Auch Coste: *Boniface VIII en procès*, 1995 [S.245] verstand dieses Fragment als gezielte Anspielung auf die Gestalt des „dragon infernal"

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

also nahe, den argumentativen Bemühungen beider Parteien eine gewisse Aufrichtigkeit bzw. – im Anschluss an Schmidt – eine „sachbezogene Ernsthaftigkeit" zu unterstellen.[680] Gleichzeitig steht außer Frage, dass dieses Verfahren von französischer Seite bewusst in Gang gehalten und instrumentalisiert wurde, um die nachfolgenden Päpste massiv unter Druck zu setzen. Für sie stand nämlich weit mehr auf dem Spiel als das persönliche Ansehen Bonifaz' VIII. Der durch kollektiv geteilte Bildräume vermittelte apokalyptische Weltbezug des abendländischen Christentums hatte sich an diesem Punkt zu einem gefährlichen Szenario zusammengebraut. Das dualistische Schema der Apokalyptik, das sich als kognitive und kommunikative Struktur zur Steuerung von Wissen und Wahrnehmung etabliert und bewährt hatte, hätte sich an diesem Punkt unter ungünstigen Umständen gegen die Kirche und das Papsttum richten können, und auf diese ‚Wunde' hatten die französischen Kronjuristen ihre ‚Finger' gelegt.

680 Schmidt: *Der Bonifaz-Prozess,* 1989 [Zitat S.435] zieht den Schluss, „daß weder die bonifazianischen Verteidiger noch die französischen Kronjuristen mit dem Blick auf die Öffentlichkeit in der Prozessfrage agiert und keine publizistischen Kämpfe ausgefochten haben. Fällt aber der propagandistische Effekt aus, so verstärkt sich notwendigerweise der Eindruck von der sachbezogenen Ernsthaftigkeit der argumentativen Bemühungen der Beteiligten." Die Abschirmung des Verfahrens und die Sekretierung oder gar Vernichtung des Prozessmaterials sei in der Folgezeit durch die Unterdrückung sonstiger Nachrichten über das *negotium Bonifacii VIII* ergänzt worden. Bis 1655, als die Quellensammlung von Dupuy (*Histoire du differend d'entre le Pape Boniface VIII. et Philippes le Bel Roy de France*) veröffentlicht wurde, blieb der Bonifazprozess unbekannt.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

KAPITEL 6

Zusammenfassung

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung bestand in einer möglichst umfassenden und kontextsensiblen Analyse und Neubewertung der eschatologisch angereicherten und apokalyptisch pointierten Kirchen- und Papstkritik des 13. und frühen 14. Jahrhunderts. In dieser Zeit profilierten sich die entscheidenden narrativen Strukturen und Deutungsangebote, die den kirchenkritischen Diskurs selbst nach ihrer Verstetigung und Verfestigung zu eingespielten Topoi noch bis in die Reformation und darüber hinaus als sinnstiftende Muster prägen sollten.

Die ‚Apokalyptik' und die damit assoziierte Bildsprache wurden dafür als umfassendes kulturgeschichtliches Phänomen in den Blick genommen, das sich nicht auf bestimmte Milieus oder Textsorten eingrenzen lässt. Das Konzept, so wie es hier Verwendung fand, beinhaltet alle möglichen Deutungsmuster und Vorstellungskomplexe, die unter Berufung auf die christliche Eschatologie einen Realitätsbezug konstruieren, im Rahmen dessen eine als bedrohlich wahrgenommene Gegenwart als heilsgeschichtliche Endzeit konzeptualisiert wird. Die ‚Semantik der Apokalypse' war maßgeblich an der gesellschaftlichen Konstruktion der ‚Wirklichkeit' beteiligt. Apokalyptisches Denken, Typisieren und Argumentieren verhandelt nicht primär den Weltuntergang, sondern es verfügt vor allem über ein effektives Sinnstiftungspotenzial zur Orientierung im *Diesseits*, und zwar im Sinne individueller wie kollektiver weltanschaulicher Selbstvergewisserung.

Im Prinzip waren die wesentlichen Elemente dessen, was in der vorliegenden Darstellung unter dem Begriff der ‚apokalyptischen Meistererzählung' bzw. des ‚apokalyptischen Erwählungsnarrativs' firmiert, bereits in Adsos berühmter ‚Antichrist-Vita' aus der Mitte des 10. Jahrhunderts enthalten. Dieses Narrativ prozessiert die erhöhende Stilisierung einer wahren, leidgeprüften und in der göttlichen Heilsordnung fest vorgesehenen Anhängerschaft Christi nach dem Muster der beiden aufrechten endzeitlichen Propheten Henoch und Elia. Es setzt den unhintergehbaren antinomischen Gegensatz zu einer maskierten, Christus-feindlichen Macht innerhalb der Kirche voraus und redet damit der Unterscheidung zwischen einer *wahren* und einer *falschen* Kirche innerhalb der christlichen Religionsgemeinschaft das Wort. In diesem Narrativ stand die Kirche von Vornherein nicht unbedingt auf der Seite der Gerechten, auch wenn es von dem Klostergelehrten Adso aus gesehen noch ein längerer Weg war, bis diese Möglichkeit zu populären und konsensfähigen

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2019 | DOI:10.1163/9789004383753_007
Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

semantischen Konsequenzen führte und bis die Semantik der Apokalypse für eine theologisch fundierte Papst- und Kirchenkritik mobilisiert wurde. Die wirkungsgeschichtlich entscheidende Präzisierung entsprechender Ansätze ist bei Joachim von Fiore zu verorten, bei dem sich auch die konkreten Hinweise auf das Konzept eines päpstlichen Antichrist verdichten. Die Aktivierung dieses Erwählungsnarrativs führte dazu, dass die christliche Religionsgemeinschaft des lateinischen Westens ihre Feindbilder nicht erfolgreich ‚auslagern' konnte. Dadurch konnte, wie sich im Verlauf der Untersuchung bestätigte, in einer Art ‚Autoimmunreaktion' das Fundament der römisch-katholischen Kirche untergraben werden. Die Rettung der christlichen Botschaft am Ende der Zeit war einer apokalyptischen Elite aufgetragen, die sich noch erfinden und definieren musste, und die Chancen der Kirche bzw. Roms, dieses Identifikationsangebot für sich mobilisieren zu können, waren vernachlässigbar gering, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil in dem prominenten Werk Joachims von Fiore die herkömmliche Verortung des Antichrist nachhaltig modifiziert und der finale Widersacher konzeptuell ins Zentrum der lateinischen Christenheit gerückt wurde.

Zunächst wurde die franziskanische Joachim-Rezeption und die mendikantische Vereinnahmung des ‚apokalyptischen Erwählungsnarrativs' ins Auge gefasst.[1] Es wurde herausgestellt, dass sowohl in der franziskanischen Selbstwahrnehmung als auch in der faktischen und intendierten Fremdwahrnehmung des franziskanischen Mönchtums die Überzeugung geläufig und fest etabliert war, dass die Minoriten einen der beiden Orden repräsentierten, die Joachim in der verantwortungsvollen Position gesehen hatte, nach dem Vorbild Henochs und Elias die bevorstehende apokalyptische Krise zu transzendieren. Auch die Dominikaner konnten dieses eschatologische Identifikationsangebot für sich geltend machen, und der zeitgenössische Diskurs über die Bettelorden respektierte dieses apokalyptische Erwählungsprivileg: Die Mendikanten galten sich selbst und ihren Mitmenschen gemeinhin als die Erfüllung von Joachims Prophezeiung. Besonders die innerfranziskanische Rezeption dieser Prophetie ging, wie gezeigt werden konnte, eine fruchtbare Allianz mit der Konzeptualisierung des Ordensgründers und seiner vermeintlichen apokalyptischen Mission ein. Im Zuge dieser Entwicklung, die von den Päpsten durchaus gut geheißen und befördert wurde, wurde schließlich auch die Identifikation des Franziskus von Assisi mit dem apokalyptischen Engel des sechsten Siegels (Offb 7) konventionalisiert. Das ‚Siegel des lebendigen Gottes' (Offb 7, 2) wurde auf die Stigmata des Heiligen gedeutet, und diese markierten den Ansatzpunkt einer kompromisslosen Franziskus-Verehrung,

1 S. 40ff.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

die in dessen gewagter Apotheose zum *alter Christus* gipfelte, wodurch mit der Bedeutung der zentralen Erlösergestalt des Christentums auch die Bedeutung der römisch-katholischen Kirche als zentraler Institution der Heils- und Gnadenvermittlung relativiert werden konnte. Besonders die ‚spiritualen' Franziskaner, die sich im Laufe der Zeit zunehmend von der Ordensmehrheit sowie von der Kirche insgesamt abgrenzten, zogen radikale Konsequenzen aus der eschatologischen Erhöhung ihres Stifters und beanspruchten das an ein apokalyptisches Erlösungsprivileg gekoppelte Monopol auf die Befolgung des apostolischen Armutsideals und die *imitatio* der apostolischen Lebensform.

Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts machte sich eine auffallende Neigung zur pseudonymen ‚Aktualisierung' und Erweiterung der Werke Joachims bemerkbar. Sein exegetisches Vermächtnis und seine ‚prophetische Autorität' wurden in den Dienst der ‚Weissagungsapokalyptik' genommen und entfalteten dort beachtliche literarische Produktivität. Die Prophetien und Prophetienkommentare, die unter Joachims Namen firmierten, waren Gegenstand umfassender Einzel-Analysen.[2] Dabei konnte vor allem nachgewiesen werden, dass sich die Forschung bisher zu einseitig auf die darin enthaltenen leidenschaftlichen apokalyptischen Schmähungen des Reiches und speziell Friedrichs II. konzentriert hat. Das andere und durchaus beherrschende Thema dieser Texte sind die apokalyptischen Verwerfungen der Welt im Allgemeinen und der Kirche im Speziellen. Die schneidende Kirchenkritik dieser pseudo-joachimischen Schriften wurde in der vorliegenden Arbeit nicht nur im Vorbeigehen zur Kenntnis genommen, sondern sie wurde als strukturbildender Faktor innerhalb einer umfassenden identitätsstiftenden Vision begriffen, die die ehrgeizige Gewissheit eschatologischer Erwählung aus der dualistischen Opposition gegenüber einem übermächtigen apokalyptischen Feindbild entwickelt, welches ausdrücklich im Inneren der Kirche verortet wird. Die untersuchten Werke schreiben im Namen Joachims von Fiore über weite Strecken durchaus authentische Ideen von diesem fort. Die diesbezüglichen Modifikationen betreffen in erster Linie die Bereitschaft und die Neigung zu einer radikalen und raumgreifenden Abrechnung mit der verkommenen kirchlichen Hierarchie und zur narratologischen Vereinnahmung und genussvollen Ausschreibung des apokalyptischen Erwählungsmotivs.

Diese Werke entstanden vor dem Hintergrund der eschatologisch überformten und mit apokalyptischer Krisenrhetorik verhandelten Auseinandersetzung zwischen Friedrich II. und den Päpsten seiner Zeit. Die heilsgeschichtliche Verortung und Deutung dieses Konflikts kann zwar als ihr dominantes Anliegen gelten, aber nur insofern, als sich daraus nach den

2 S. 7off.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Maximen der pseudo-joachimischen Verwertungslogik ein korporatives apokalyptisches Erwählungs- und Erlösungsprivileg für die vermeintlich ‚wahren' Christen ableiten ließ, als deren literarisches Sprachrohr diese prophetisch-exegetischen Einlassungen zu verstehen sind. Alle diese Texte befinden sich im Wesentlichen darüber im Konsens, dass das Kaisertum als eschatologisches Werkzeug des göttlichen Strafgerichts über die sündige Menschheit und die abgelebte Kirche agiert. Immer wieder werden hier die schrecklichen Vergehen des Kaisers und deren heilsgeschichtliche Funktion und Rechtfertigung im Spiegel der Verdorbenheit und Hinfälligkeit der Kirche durchdekliniert, und das apokalyptische Krisennarrativ wird dabei regelmäßig durch die *ex eventu* inszenierte Prophezeiung der Bettelorden ‚entschärft', in die der Anspruch auf eschatologische Erlösungsprivilegien und postapokalyptische Heilsaussichten derjenigen eingeschrieben ist, für die Pseudo-Joachim in seinen Werken das Wort ergreift. Die zentrale Thematik dieser Texte, die apokalyptische Züchtigung der Kirche durch den bzw. die antichristlichen Verfolger-Kaiser aus dem Geschlecht Heinrichs VI. ist in der Forschung bisher einigermaßen beharrlich als politische Stellungnahme im damals virulenten Konflikt zwischen *imperium* und *sacerdotium* missverstanden worden. Diese Texte ergreifen aber gerade *nicht* Partei in diesem Konflikt, sondern sie positionieren sich ideologisch stets *jenseits* davon, da sie sich mit einer Heilsgemeinschaft identifizieren, die erst *nach* dieser vermeintlich apokalyptischen Auseinandersetzung offenbar wird.

Dass die in den pseudo-joachimischen Werken prozessierten Paradigmen der heilsgeschichtlichen Selbstvergewisserung – namentlich die Berufung auf das Identifikationsangebot der ‚Prediger des letzten Zeitalters', welches dem Mendikantentum quasi auf den Leib geschrieben war – mit der Neigung einhergingen, die Kirche und das Papsttum als übermächtiges apokalyptisches Feindbild zu konzeptualisieren, konnte auch im Rahmen der Untersuchung zum *Liber introductorius in evangelium aeternum* des Gerhard von Borgo San Donnino plausibel gemacht werden.[3] Speziell das Protokoll der Prüfungskommission von Anagni wurde hier als Quelle von geradezu einmaliger historischer und systematischer Relevanz herangezogen, denn es handelt sich um das Zeugnis einer zeitgenössischen Auseinandersetzung mit den aus der Sicht der Kirche untragbaren semantischen Konsequenzen, die aus der franziskanischen Joachim-Aneignung resultieren konnten. Das Protokoll dieser Kommission dokumentiert den Standpunkt des kirchlichen ‚Establishments' überdies zu einem Zeitpunkt, als diese zu Recht als bedrohlich empfundene Semantik ihre Anschluss- und Reproduktionsfähigkeit längst erwiesen hatte. An ihrer

3 S. 111ff.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

unterschwelligen Stabilisierung waren Pseudo-Joachims literarische Eingriffe in den zeitgenössischen Diskurs gewiss maßgeblich beteiligt gewesen. Im Anschluss an die betreffenden Erörterungen wurde die Unterscheidung zwischen den modernen soziologischen Modellbegriffen eines ‚quietistischen' und eines ‚aktivistischen' apokalyptischen Realitätsbezug eingeführt, eine Maßnahme, die darauf abzielte, die bis dahin untersuchten Werke und Diskursformationen in diesem Spektrum zu kategorisieren. Es zeigte sich, dass die apokalyptische Erfahrungsauslegung im Anschluss an Joachim von Fiore eindeutig und geradezu prototypisch auf den ‚quietistischen' Gestus des Erduldens festgelegt war, der die Wahrnehmung der unausweichlichen endzeitlichen Krise durch das Bewusstsein der eigenen heilsgeschichtlichen Privilegierung kompensiert.

Daraufhin wurde der ‚diplomatische' bzw. ‚publizistische' Niederschlag des berühmten Konfliktes zwischen Friedrich II. und den Päpsten seiner Zeit in den Blick genommen, der die realpolitischen Hintergründe zunehmend vernachlässigte und sich auf die apokalyptischen Deutungen des Konfliktes verlegte, weil, wie in diesem Zusammenhang betont wurde, mit der politischen Eskalation der Auseinandersetzung offenbar auch die semantischen Strategien zu ihrer Bewältigung eskaliert waren.[4] Die zentralen Invektiven, die weithin bekannten und geradezu ‚klassisch' gewordenen Anwendungsfälle eschatologischer Feindtypisierungen in der mittelalterlichen Politik, wurden auf ihren konkreten apokalyptischen Zeichengebrauch hin analysiert, und es wurde gezeigt, dass die betreffenden Texte zwar im Kontext politisch motivierter und gesteuerter Streitschriftlichkeit entstanden sind, dass aber dennoch die Anwendung des modernen Propaganda-Begriffes für die in diesem Kontext entwickelten Diskursformationen von fragwürdigem Nutzen ist. Gleichwohl wurde betont, dass die betreffenden Texte einem ‚aktivistischen' apokalyptischen Gestus verpflichtet waren, und dass insofern ihre jeweilige narrative Konstruktion der apokalyptischen Krise durchaus dazu diente, politischen Handlungs- bzw. Legitimationsdruck zu erzeugen. In diesem Überlieferungskontext ließ sich die früheste vollkommen *eindeutig* und sicher *datierbare* Schmähung eines *amtierenden* Papstes als Antichrist im 13. Jahrhundert nachweisen. Daraus wurde geschlossen, dass die prinzipielle Vorstellung, der Antichrist werde dereinst den apostolischen Stuhl innehaben, den Filter einer übergreifenden sozialen Aneignung zu diesem Zeitpunkt bereits erfolgreich passiert hatte – und dass sowohl im Umfeld der Kurie als auch in der Umgebung des Kaisers die zeitgenössische Vatizinienliteratur rezipiert und auf ihre Potentiale für politisch motivierte Anschlusskommunikationen befragt wurde.

4 S. 124ff.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Anschließend ging es darum, Anhaltspunkte für alternative – im Sinne nicht-minoritischer – Vereinnahmungen des apokalyptischen Ewählungnarrativs zu finden, und zwar namentlich solcher, die zur Kohärenzmaximierung auf die Kirche und das Papsttum als vorrangige apokalyptische Feindbilder zugriffen.[5] In diesem Kontext wurde zunächst der Dominikaner Arnold verortet, den die Forschung bisher stets im Nexus der kaiserlichen bzw. kaiserlich gesinnten ‚Propaganda'-Bemühungen zu sehen geneigt war. Es wurde dargelegt, dass dieser Autor zwar die Partei des Kaisers ergriff und damit tendenziell auch seinen Interessen diente, dass dies aber durchaus nicht der übergeordnete Zweck seiner Bemühungen war. Aus den beiden kurzen Texten jedenfalls, die (höchstwahrscheinlich) von diesem Arnold überliefert sind, spricht übereinstimmend der weltanschauliche Legitimationsdruck eines ernst gemeinten und tief empfundenen religiösen Anliegens. Es handelt sich insofern um zwei *religiös* motivierte Streitschriften gegen die römische Kirche unter Innozenz IV., der als Antichrist auf dem Papstthron angesprochen wird. Im Hintergrund der empfindlichen apokalyptischen Verunglimpfung von Kirche und Papsttum, so konnte aufgezeigt werden, wurde auch hier mit dem bewährten Erwählungsmotiv das zentrale Erlösungsangebot der apokalyptischen Meistererzählung prozessiert. Die betreffenden Analysen resultierten in der Feststellung: Wie manche vor ihm und viele nach ihm löste auch dieser dominikanische Mönch das Problem der ‚wahren' Kirche in der ‚falschen' zugunsten seines eigenen lebensweltlichen Standpunktes, und zwar in diesem Fall durch das kühne Bekenntnis zu der Überzeugung, die Dominikaner seien die *veri pastores*, denen der Herr die Schlüssel der Heiligen Kirche übergeben habe. Um aufgrund der hier gebotenen Kürze auf weitere Details der diesbezüglichen Darstellung zu verzichten, sei hier nur angemerkt, dass im Prinzip alle der in diesem Zusammenhang erörterten Beispiele für die semantische Besitznahme an den Identifikationsangeboten der Apokalypse nach diesem Grundprinzip verfuhren.

Der nächste Gegenstand der Untersuchung war die Zuspitzung des kirchenkritischen Diskurses im Anschluss an das Pontifikat Cölestins V. im ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhundert.[6] Der große Gegensatz zwischen Cölestin und seinem Nachfolger Bonifaz VIII., und nicht zuletzt auch das grandiose kirchenpolitische Scheitern beider Päpste, riefen apokalyptische Deutungsangebote auf den Plan, die es nahelegten, sich im Interesse eigener Erlösungshoffnungen von der Kirche unter Bonifaz VIII. zu distanzieren, und die sich im Interesse des hier verfolgten Themenschwerpunktes als Gegenstand

5 S. 143ff.
6 S. 166ff.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

eingehender Analysen anboten. Die Ereignisse, so wurde zunächst angenommen, müssen sich den Zeitgenossen als Indizien für einen epischen und Zweck setzenden Kampf zwischen Gut und Böse in den höchsten Rängen der kirchlichen Hierarchie geradezu aufgedrängt haben. Die semantischen Angebote, die sich zur kognitiven und kommunikativen Bewältigung eines solchen Szenarios etabliert hatten, bewarben einen soteriologischen Entscheidungsdualismus, welcher der eschatologischen Erwartung und der Hoffnung auf das postapokalyptische Heil Konsistenz verlieh, und der zu diesem Behuf nur eine Bedingung an das Individuum stellte, nämlich die, im entscheidenden Moment auf der *richtigen* Seite zu stehen.

Als Cölestin V. 1294 das päpstliche Amt antrat, knüpften sich zweifelsohne enthusiastische Hoffnungen an diesen frommen Asketen, der eine lange Tradition großer Juristen und Politiker auf dem Apostolischen Stuhl unterbrach. Diesen Befund anerkennend, wurde in der vorliegenden Arbeit jedoch nachdrücklich betont, dass dieser Papst entgegen einem in der Forschung weit verbreiteten Klischee von seinen Zeitgenossen durchaus *nicht* als *papa angelicus* gefeiert wurde. Dieses Identifikationsmuster wurde vielmehr erst rückblikkend geradezu exklusiv von der Erinnerung an diesen Papst vereinnahmt. Es ist hinlänglich bekannt, dass dieser Cölestin V. als der einzige Amtsvorgänger Benedikts XVI. in die Geschichte einging, der sich der Bürde dieses Amtes durch freiwillige Abdankung entledigte. Die damalige Fassungslosigkeit über diesen überraschenden Schritt war groß, und entsprechend gefährlich wurden die dadurch freigesetzten semantischen Ressourcen für seinen Nachfolger. Von Beginn an stand das Pontifikat Bonifaz' VIII. im Schatten hartnäckiger Zweifel an seiner Legitimität. Mit der kontrovers geführten Diskussion darüber, ob der Amtsverzicht seines Vorgängers überhaupt zulässig und rechtens gewesen sei, stand nicht weniger zur Debatte als Bonifaz' eigene Legitimation in der Position eines rechtmäßig amtierenden Nachfolgers auf dem Stuhle Petri.

Im Rahmen der diesbezüglichen Untersuchungen stellte sich heraus, dass sich die bereits mehrfach und bei verschiedenen Gelegenheiten diagnostizierte Tendenz zum ekklesiologischen Dualismus im Anschluss an die als fragwürdig empfundene Thronfolgeregelung nach Cölestins Amtsverzicht deutlich verschärfte: Der kirchenkritische Diskurs distanzierte sich zunehmend von der Vorstellung einer ‚wahren' Kirche innerhalb der ‚falschen', und erwog stattdessen das Konzept einer ‚wahren' Kirche außerhalb der ‚falschen'. Die semantischen ‚Schnittkanten' der konspirationistischen apokalyptischen Verdachtslogik hatten, so wurde dieser Befund erläutert, in einem vermeintlichen ‚unsichtbaren Schisma' zwischen der Identifikationsfigur Cölestin und dem Feindbild Bonifaz einen soliden Fluchtpunkt gefunden. Die erfolgreiche kommunikative Weitervermittlung, die diskursive Verankerung und die mediale

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Verbreitung dieser Überzeugung, dass sich nämlich die sichtbare Kirche unter Bonifaz und seinen Nachfolgern *extra Ecclesiam veram* befand, wurde dann im weiteren Verlauf der Untersuchung kontinuierlich weiterverfolgt.

Ausführlich wurden in diesem Zusammenhang unter anderem die Visionen des französischen Dominikaners Robert d'Uzès beleuchtet, weil sie als die ersten oder jedenfalls die ersten hinreichend sicher datierbaren literarisch fixierten Reaktionen auf die Amtsniederlegung Cölestins v. gelten können, die zur Bewältigung dieses als verhängnisvoll empfundenen Szenarios mit den Kategorien apokalyptischer Erfahrungsauslegung operierten, und die, wie gezeigt werden konnte, entsprechend tief von verheerenden apokalyptischen Werturteilen über die Kirche und das Papsttum geprägt sind.[7] Im Anschluss daran richtete die Untersuchung ihr Augenmerk auf die in etwa zeitgleich in Angriff genommene Auslegung der Offenbarung durch Petrus Johannis Olivi, den großen franziskanischen Theologen des *usus pauper*.[8] Mit der konkretisierten Gegenüberstellung von ‚fleischlicher' und ‚geistlicher' Kirche baute sich in diesem Werk ein brisantes theologisches Potential zur Kritik am Papst als Antichrist auf, und nicht zuletzt deshalb wurde es nach dem Tod seines Urhebers von der Kirche als häretisch verurteilt.

Der Skandal um das vermeintliche *Evangelium Aeternum* hatte das privilegierte franziskanische Verhältnis zur apokalyptischen Erfahrungsauslegung im Anschluss an Joachim von Fiore nicht nachhaltig eingetrübt. Die einschlägigen Identifikationsangebote, die sich über die joachimische und/oder die pseudo-joachimische Tradition vermittelten, hatten sich behauptet und weiter qualifiziert. Weder die herausragende apokalyptische Bedeutung des Ordens noch die prominente apokalyptische Rolle seines Stifters wurden nachhaltig in Frage gestellt oder relativiert. Die ausufernden Konflikte um das franziskanische Selbstverständnis und die franziskanische Lebenspraxis, speziell die Auseinandersetzungen, die sich an der quälenden Diskrepanz zwischen dem anspruchsvollen Ideal und der nüchternen Realisierung der franziskanischen Armutsforderung entzündeten, betrafen nie diese Identifikationsangebote selbst, sondern immer nur deren theoretische und praktische Konsequenzen. Im Zusammenhang mit diesen Befunden wurde auch zum wiederholten Mal auf die herausragende Bedeutung Bonaventuras im Prozess der Stabilisierung dieser apokalyptischen Identifikationsmuster hingewiesen: Er hatte die Deutung des Heiligen Franziskus auf den apokalyptischen Engel des sechsten Siegels faktisch autorisiert, und die gelehrte franziskanische Offenbarungs-Auslegung hatte die Berufung auf die mit dieser Deutung verbundenen

7 S. 194ff.
8 S. 211ff.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

apokalyptischen Privilegien habitualisiert und konventionalisiert. In dieser Tradition, so wurde betont, ist prinzipiell auch Olivi zu sehen, obwohl er gleichzeitig daraus hervorsticht, weil er sie maßgeblich bereicherte.

Sein Apokalypsen-Kommentar, so hat die Untersuchung in weitgehender Übereinstimmung mit der diesbezüglichen Forschung ergeben, ist tief geprägt von einem unerschrocken düster und negativ gezeichneten Bild einer siechenden, verendenden und verworfenen Kirche – und gegen dieses Motiv zeichnet sich die geläufige positive apokalyptische Konzeptualisierung des Ordens und seines Gründers umso deutlicher ab. Besonders in diesem, seinem letzten Werk, ließ sich Olivi von den Paradigmen der apokalyptischen Erwählungsideologie leiten, die seit geraumer Zeit erfolgreiche Antworten auf das wachsende Bedürfnis generierten, sich des eigenen unanfechtbaren Standpunktes im aktuellen Stadium der Apokalypse zu vergewissern. Anders aber als die gelehrte und mehr oder weniger autorisierte Tradition, auf die er sich berufen konnte, reklamierte er den Status eschatologischer Erwählung nicht mehr für den gesamten Orden, sondern ausschließlich für die innerfranziskanische ‚Elite' der *viri vere spirituales*, und dieses Bekenntnis prägte die kollektive Identität der spiritualen Bewegung, die bald auch über den Orden hinausgriff, und für die sich Olivi vor allem nach seinem Tod als charismatische Identifikationsfigur erwies.

Die Untersuchung konnte bestätigen, dass Olivi von den jüngsten Entwicklungen unter Bonifaz VIII. zu einer entschieden negativen Einschätzung sowohl der franziskanischen als auch der gesamtkirchlichen Lage inspiriert worden war. Bezüglich seiner persönlichen Meinung zu Bonifaz hielt er sich weitgehend bedeckt, aber alle Maßnahmen, die er als Angriff auf die in Franziskus geoffenbarte evangelische Vollkommenheit interpretierte, galten ihm ohne Zweifel und ohne Einschränkung als fundamentale ketzerische Vergehen. In diesem Sinne gab seine *Lectura super Apocalypsim* auch deutlich genug zu verstehen, dass sich der gegenwärtig amtierende Papst eines unentschuldbaren Verbrechens schuldig mache, indem er der Wiederherstellung des Evangeliums in Franziskus und seinem Orden entgegensteuere. Davon abgesehen bekannte sich Olivi in diesem Werk ausdrücklich zu der Überzeugung, dass genau das, nämlich die Relativierung bzw. die Leugnung des franziskanischen Ideals apostolischer Armut und Demut, als essentieller Bestandteil der gegenwärtigen apokalyptischen Krise unbedingt zu erwarten sei.

Anschließend wurde eine Gruppe von Texten in den Blick genommen, die eine besondere Affinität zu deutungsbedürftiger Allegorik und ihrer Inszenierung im Rahmen eines prophetisch-apokalyptischen Gestus kultivierte, und die im späten 13. und frühen 14. Jahrhundert das neue ‚Genre' der Papstprophetien begründete – offenbar das zeitgenössische Medium der Wahl zur

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Kompensation einer tief greifenden religiösen Verunsicherung, die gewiss nicht ausschließlich die erklärten Freunde und die entschlossenen Verfechter einer besonders strengen franziskanischen Regelauslegung betraf, die ‚Spiritualen' also, die der Forschung bisher regelmäßig als alleinige Autoren und vorrangige Rezipienten dieser Literatur galten.[9] Die ausgesprochene ‚Konjunktur' dieser neuen Textgattung, so wurde erörtert, ist im größerem Zusammenhang eines diskurs- und genreübergreifenden Trends zur Weissagungsapokalyptik und zur Habitualisierung der apokalyptischen Verdachtslogik zu sehen, der sich damals abzeichnete.

Diese Orakel-Literatur rückte das Thema ‚gute' und ‚böse' Päpste ins Zentrum und beschränkte sich zur Autorisierung ihrer Inhalte nicht auf konventionelle exegetische Bemühungen am Kanon der Heiligen Schrift, sondern generierte und kommentierte außerkanonische Prophezeiungen, die oft, aber nicht ausschließlich, unter dem Namen Joachims von Fiore kursierten. Hier artikulierte sich die wachsende Überzeugung, dass sich das finale Drama der Geschichte in den höchsten Rängen der kirchlichen Hierarchie abspielen würde, einschließlich der zunehmenden Gewissheit, dass dieses Drama längst im Begriff war, auf seinen Höhepunkt zuzusteuern. Das bedrohlich nahe Beieinander von ‚gut' und ‚böse' war seit der skandalösen Zäsur, als die Cölestins Amtsniederlegung und Bonifaz' Machtergreifung interpretiert wurde, zur unmittelbaren Realität geworden. Dieses Bewusstsein war die Schattenseite einer apokalyptischen Wirklichkeitskonstruktion, die die Lösung der Probleme, die sie erzeugte, dankbarerweise auch schon enthielt: Mit den apokalyptischen Bedrohungen wurden auch die postapokalyptischen Erlösungshoffnungen auf das höchste Kirchenamt projiziert.

Dieser Befund konnte zunächst anhand der *Genus-nequam*-Reihe der berühmten *Vaticinia de summis pontificibus* bestätigt werden. Dann wurde unter anderem das bisher kaum erforschte *Oraculum angelicum Sancti Cyrilli* in den Blick genommen, das den eschatologischen Gegensatz zwischen ‚gut' und ‚böse' besonders anschaulich in der Gestalt eines finalen Schismas zwischen einem *orthopontifex* und einen *pseudopontifex* abbildet. Insgesamt lässt sich bezüglich der in diesem Kontext analysierten Orakeltexte festhalten: In der Regel besteht ihr zentrales Anliegen in einem aus einem eschatologischen Krisennarrativ heraus entwickelten fundamentalistischen Heilsversprechen, welches ausschließlich an die ‚unverdorbenen' Teile der Christenheit appelliert. Das identitätsstiftende Merkmal dieser ausgesuchten Minderheit ist die ehrgeizige Selbstgewissheit, die sich über ihre Abgrenzung gegenüber einem

9 S. 242ff.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

mächtigen apokalyptischen Feindbild realisiert, und zwar der Kirche unter Bonifaz VIII. und seinen Nachfolgern.

Diese narrative Konstruktion lässt sich von verschiedenen lebensweltlichen Standpunkten aus formulieren und vertreten. Wenn man sie als ‚spirituales' Gedankengut bezeichnen wollte, dann nur unter diesem Vorbehalt: Die dem apokalyptischen Krisennarrativ zugrunde liegende Differenzerfahrung war kein franziskanisches Alleinstellungsmerkmal, das haben einige dominikanische und auch nicht-mendikantische ‚Grenzfälle' im Laufe der vorliegenden Untersuchung gezeigt. Für viele der hier untersuchten Texte aus dem pseudojoachimischen ‚Dunstkreis' ist ein minoritischer Entstehungskontext allerdings ziemlich wahrscheinlich. Das bedeutet nichts anderes, als dass sich das vermeintliche apokalyptische Schisma in diesen Fällen auch auf der Ebene des Ordens manifestiert, was namentlich nur die Exklusivität des in dem schismatischen Szenario codierten Erwählungsversprechens steigert. Mit Ubertino da Casales *Arbor Vitae Crucifixae Jesu* wurde ein weiteres franziskanisches Werk beleuchtet, das nicht dem prophetischen, sondern dem gelehrten theologischen Diskurs zuzurechnen ist. Es handelte sich dabei in Sachen Kirchen- und Papstkritik, wie im Anschluss an die diesbezügliche Forschung bestätigt werden konnte, um die entschlossenste Fortschreibung der Offenbarungsauslegung Olivis.[10]

Anschließend wurden für die Frage nach der politischen und juristischen Instrumentalisierung der zeitgenössischen Ressentiments gegenüber Bonifaz VIII. andere Diskurs- und Überlieferungszusammenhänge fruchtbar gemacht, und zwar zunächst im Hinblick auf die Fehde, die zwischen diesem Papst und den Colonna-Kardinälen ausgetragen wurde.[11] Im Rahmen dieser Auseinandersetzung speisten die Colonna das erste Dokument in die Überlieferung ein, in dem gegen die Rechtmäßigkeit des Pontifikats Bonifaz' VIII. förmliche Einwände geltend gemacht wurden. Es wurde gezeigt, dass die Colonna dazu höchstwahrscheinlich durch eine Interessen-Allianz mit einigen radikalen Exponenten der apokalyptischen Erwählungsideologie inspiriert worden waren, die sich ihre identitätsstiftende apokalyptische Selbstgewissheit unter anderem mit einer entschlossenen Verweigerungshaltung gegenüber dem amtierenden Papst erkauften. Anschließend wurde nachvollzogen, wie sich die persönliche Feindschaft zwischen dem Papst und den Kardinälen zu einer fundamentalen Kontroverse auswuchs, in deren Zentrum der *ingressus–illegitimus*–Vorwurf gegen Bonifaz prozessiert wurde, dessen Anschlussfähigkeit

10 S. 280ff.
11 S. 297ff.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

letztlich auch in der kommunikativen ‚Peripherie' dieser Auseinandersetzung nachgewiesen werden konnte.

Zuletzt wurde in diesem Sinne auch die berühmte Auseinandersetzung zwischen Bonifaz VIII. und dem französischen König berücksichtigt, die sich im Zuge ihrer politischen Eskalation zu einer formal-juristischen, als Häresieprozess geführten Papstanklage steigerte. Die in diesem Kontext überlieferten Einlassungen gegenüber Bonifaz VIII. wurden erfolgreich auf die Instrumentalisierung der apokalyptischen Semantik geprüft. Der von den französischen Kronjuristen in Gang gebrachte Prozess wurde bekanntlich auch nach dem Tod Bonifaz' nicht ruhen gelassen. Dass dieses Verfahren von französischer Seite bewusst in Gang gehalten und instrumentalisiert werden konnte, um seine Nachfolger unter Druck zu setzen, wurde durch abschließende Überlegungen vor dem Hintergrund der zurückliegenden Untersuchungen plausibel gemacht. Nachdem die Päpste den Fortgang des Prozesses so lange wie möglich hinausgezögert hatten, kam das Konzil von Vienne unter Clemens V. schließlich darauf zurück. Das Verfahren verlief dort im Sande, aber diesen ‚Erfolg' hatte das Papsttum bekanntlich nicht geschenkt bekommen, sondern einigermaßen teuer bezahlt.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

KAPITEL 7

Ausblick: Die weitere Eskalation der apokalyptischen Krisensemantik unter den Nachfolgern Bonifaz' VIII

Auf dem Konzil von Vienne, auf dem die *causa* Bonifaz zu den Akten gelegt wurde, wurden auch zum wiederholten Male die zermürbenden Konflikte um die Auslegung des minoritischen Armutsgelübdes aufgegriffen, die als das unerfreuliche Resultat der letztlich aussichtslosen Anstrengung gelten dürfen, ein Ideal zu institutionalisieren, das für die Praxis vollkommen ungeeignet war.[1] Die ausführlichen Verhandlungen vor und während des Konzils dienten ein weiteres Mal dem Ziel, die dauerhaft eskalierenden Kontroversen um die theoretische Auslegung und die praktische Realisierung der identitätsstiftenden minoritischen Ideale zu beruhigen. Sie resultierten in der Promulgation der Dekretalen *Exivi de paradiso* und *Fidei catholicae fundamento*.[2] Sowohl in der Armutsfrage als auch hinsichtlich der Lehren Olivis fielen diese Entscheidungen versöhnlich und durchaus wohlwollend gegenüber den Spiritualen aus.[3] Deren unbeirrbare Hoffnungen auf eine radikale und umfassende Reform des Ordens bzw. eine endgültige Abtrennung von diesem blieben gleichwohl unerfüllt. Insofern war der von Clemens V. angestrebte Kompromiss mit der so genannten ‚Kommunität' vermutlich von Vornherein zum Scheitern verurteilt. Vorerst jedoch konnten die radikalen franziskanischen Armutseiferer einen beachtlichen Triumph verbuchen, zumal das Konzil von Vienne mit der

1 Ähnlich Brunner: *Papal Interventions*, 2010 [S.355]. Vgl. auch Lambert: *Franciscan Poverty*, 1961 [S.73].

2 Vgl. ausführlich dazu Müller: *Das Konzil von Vienne*, 1934 [S.308–386].

3 *Exivi de paradiso* machte den Spiritualen Zugeständnisse, ohne sich zu ihrer an Olivi orientierten Auffassung in der Frage des *usus pauper* zu bekennen. Für *Exivi de paradiso* siehe Sbaralea/Eubel [Hrsg.]: *Bullarium Franciscanum*, Band 5 [Nr.195, S.8off.]. Zu Inhalt und Bedeutung der Konstitution vgl. zunächst Müller: *Das Konzil von Vienne*, 1934 [S.310–350]. Vgl. zu den Entstehungsumständen aber auch Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.145ff.]. Sowie bereits Ehrle: *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, 1887. Außerdem Bartocci: *La regola dei frati minori al Concilio di Vienne*, 2003. Die Konstitution *Fidei catholicae fundamento* beinhaltet dogmatische Festlegungen bezüglich der ungeteilten Wesenheit Gottes und der Seitenwunde Christi. Der Konzilsentscheid erwähnt in diesem Zusammenhang an keiner Stelle den Namen Olivis, sondern geht jeweils nur auf die Gestalt der wahren Lehre ein, aber es besteht kein Zweifel daran, dass es sich bei den einzelnen Punkten um ‚Irrtümer' aus den Schriften Olivis handelt, die dem Konzil zur ‚Korrektur' vorlagen. Vgl. auch dazu Müller: *Das Konzil von Vienne*, 1934 [S.352ff.].

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2019 | DOI:10.1163/9789004383753_008
Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Heiligsprechung Cölestins v. nun auch die Kanonisation einer ihrer zentralen Identifikationsfiguren in Angriff nahm.[4]

Für den exzessiven ‚Olivi-Enthusiasmus', der damals im Languedoc zunächst ungehindert weiter um sich griff, spricht ein Brief Angelo Clarenos. Im April des Jahres 1313 schilderte dieser seine noch frische Erinnerung an eine denkwürdige Feierlichkeit, der er wenige Wochen zuvor in Narbonne beigewohnt hatte: Kleriker und Laien der gesamten Provinz hätten sich in beeindruckender Zahl an Olivis Grab versammelt, um seinen Todestag zu zelebrieren.[5] Das Phänomen blieb fürderhin keinesfalls auf Narbonne begrenzt. Für das nahe gelegene Béziers etwa liegt das Bekenntnis eines Dominikaners vor, der diesen von der Obrigkeit ursprünglich sogar befürworteten Kult um den ‚unkanonisierten Heiligen' Olivi äußerst missbilligend zur Kenntnis nahm.[6]

Als Johannes XXII. Papst wurde, bestand schon kaum noch Hoffnung auf eine friedliche Beilegung der ‚spiritualen Krise', die den Minoritenorden längst wieder fest im Griff hatte.[7] Mit der Bulle *Quorundam exigit* präsentierte der Papst im Oktober 1317 seinen Lösungsansatz. Diese Verfügung leitete das offizielle Ende der franziskanischen Spiritualität ein, indem sie zunächst den Weg für das Vorgehen gegen die Spiritualen der Provence ebnete, die ihren Ordensoberen den Gehorsam verweigert hatten.[8] Die rebellischen Spiritualen

4 Vgl. zum Beispiel die positive Beurteilung der Konzilsbeschlüsse bei Angelo Clareno, der ihre möglichst baldige verbindliche Publikation erwartete: *Angeli Clareni Opera 1: Epistole*, ed. Lydia van Auw, 1980 [S.174]: *Nunc, ut speramus, canonizabitur Celestinus et constitutiones facte in Vienne publicabuntur, in quibus sunt multa pro utilitate servorum Dei et ad refrenationem hominum perversorum.* Vgl. zur Beurteilung der spiritualen ‚Gesamtsituation' nach dem Konzil von Vienne etwa auch die Darstellung bei Burnham: *So Great a Light*, 2008 [S.8f.].

5 *Angeli Clareni Opera 1: Epistole*, ed. Lydia van Auw, 1980 [S.175]: [...] *contra voluntatem fratrum relaxatorum celebratum fuit festum ipsius fratris Petri Iohannis in Narbona a clericis ita solenniter et ab omni populo quod nunquam in his partibus fuit his diebus aliquod festum ita solenniter celebratum.* Vgl. dazu auch Van Auw : *Angelo Clareno*, 1979 [S.111f.].

6 Siehe Botineau, P.: *Les tribulations de Raimond Barrau*, 1965 [S.505]. Dazu Burnham: *So Great a Light,* 2008 [S.9]. Sowie Friedlander: *The Hammer of the Inquisitors*, 2000 [S.135]. Zum Kult um den ‚unkanonisierten Heiligen' Olivi vgl. zunächst Biget: *Culte et rayonnement de Pierre Déjean-Olieu*, 1999 [S.275ff.]. Sowie Burnham: *So Great a Light*, 2008 [S.15ff.].

7 Vgl. dazu etwa Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.159–177] und Lambert: *Franciscan Poverty*, 1961 [S.215].

8 Für *Quorundam exigit* (Oktober 1317) siehe Tarrant [Hrsg.]: *Extravagantes Iohannis XXII*. (Monumenta iuris canonici, Series B, corpus collectionum 6) Città del Vaticano 1983 [S.163–81]. Sowie Sbaralea/Eubel [Hrsg.]: *Bullarium Franciscanum*, Band 5 [Nr.289], Zitat S.130]: *Magna quidem paupertas, sed maior integritas; bonum est obedientia maximum.*[...] *Nam prima rebus, secunda carni, tertia vero menti dominantur et animo.* Vgl. auch die ausführliche Darstellung bei Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.196ff.]. Sowie Lambert: *The Franciscan Crisis*, 1972 [hier bes. S.136f.]. Außerdem Brunner: *Papal Interventions*, [Zitat S.356]: „The bull was an implicit call for the order to acknowledge that a literal observance of the Rule was not possible."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

von Narbonne und Béziers, gegen die sich diese Disziplinarentscheidung richtete, waren auf Geheiß des Papstes an der Kurie in Avignon vorstellig geworden und im dortigen Franziskanerkonvent seit Pfingsten 1317 festgesetzt, unter anderem deshalb, weil sie sich ihre minimalistische Auslegung von ‚armer Kleidung' nicht verbieten lassen wollten. Es wurde hier nun ausdrücklich den Ordensoberen anheimgestellt, darüber zu befinden, was darunter zu verstehen sei. Auch die strittige Frage nach der Vereinbarkeit von Vorratshaltung und Armutsideal wurde der Deutungshoheit der ordensinternen Autoritäten überantwortet. Die Berufung auf früher erteilte Privilegien und Ausnahmegenehmigungen wurde dabei von vornherein kategorisch ausgeschlossen. Die Armut sei groß, so stellte Johannes XXII. klar, größer aber sei die *integritas*, die Disziplin, und das allerhöchste Gut sei der Gehorsam.[9]

Nach dem päpstlichen Richterspruch unternahm es der Generalminister Michael von Cesena, die unter Arrest stehenden Spiritualen auf ihr Gewissen zu prüfen. Schnell wurde deutlich, dass die Mehrheit dieser Leute eher bereit war, die Autorität des Papstes in Frage zu stellen, als ihre Loyalität gegenüber ihrer Interpretation der Regel und des Testaments aufzugeben.[10] Auf die essentielle Frage, *utrum credant quod dominus papa habeat auctoritatem et potestatem precipiendi et mandandi ea que in predicta eius littera continentur*, antworteten die meisten mit ‚nein' – und wurden der franziskanischen Inquisition überantwortet.[11] Der zuständige Inquisitor, seines Zeichens wie gesagt selbst

9 Sbaralea/Eubel [Hrsg.]: *Bullarium Franciscanum*, Band 5 [Nr.289, Zitat S.130]: *Magna quidem paupertas, sed maior integritas; bonum est obedientia maximum.*[…] *Nam prima rebus, secunda carni, tertia vero menti dominantur et animo.*

10 Michael von Cesena fragte die damals in Avignon festgesetzten Spiritualen in Gegenwart eines Notars und verschiedener Zeugen, ob sie *Quorundam exigit* Folge zu leisten bereit sein würden. Vgl. dazu etwa Nold, Patrick: *Two Views of John XXII as a Heretical Pope*, 2009 [S.142f.]. Sowie Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.197]. Einige gaben diese Versicherung, viele andere nicht. Was der Papst verlangte, sei gegen ihr Gelübde, gegen das Evangelium, gegen Christus' „precepts to his apostles" sowie gegen die Regel, die das gesamte evangelische Leben beinhaltet/reglementiert. Diejenigen, die diese Ansicht vertraten, wurden noch gefragt, ob sie der Ansicht seien, der Papst habe die Autorität, um die Anweisungen in *Quorundam exigit* zu verfügen. Die meisten antworteten mit Nein. Die Begründungen liefen auf Folgendes hinaus: Er habe keine Macht, dass Evangelium zu ändern. Er könne nicht von Tugend dispensieren, um Sünde zu verordnen. Er könne nichts verlangen, das den evangelischen Räten widerspricht. Er könne nicht den Bruch eines evangelischen Gelübdes verfügen. Auf die Befragungen bezieht sich Raymund de Fronsac: *Sol ortus.* [S.30]. Einige davon sind publiziert bei Manselli: *Spirituali e Beghini,* 1959 [S.291–96].

11 Zitat bei Manselli: *Spirituali e Beghini*, 1959 [S.295]. Die Angelegenheit wurde auf Betreiben des Papstes dem franziskanischen Inquisitor Michel Le Moine übergeben. Vgl. Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.198]. Das betreffende päpstliche Schreiben (*Super omnia*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Franziskaner, vergewisserte sich zunächst bei einigen theologischen Experten, ob die Ansichten dieser Delinquenten tatsächlich als häretisch einzustufen seien. Das betreffende Votum war eindeutig und unmissverständlich.[12] Unter anderem darauf berief sich der Inquisitor bei seinem Urteilsspruch.[13] Darin beschuldigte er die Angeklagten unter anderem, mit der Autorität Johannes' XXII. den biblisch begründeten Petrus-Primat und den damit verbundenen Anspruch auf apostolische Sukzession schlechthin in Frage zu stellen.[14] Außerdem akzentuierte die betreffende Sentenz glasklar die Behauptung, es handele sich hier um Anhänger der innerhalb des Ordens längst verurteilten Irrtümer und Werke Petrus Johannis Olivis.[15] Im Mai 1318 übergab der Inquisitor

---

desiderabilia) bezeichnete die unkooperativen Franziskaner bereits als *pseudofratres* und Häretiker. Siehe Baluze/Mansi [Hrsg.]: *Miscellanea novo ordine,* Bd. 2, 1761 [S.247f.].

12 Für das Gutachten siehe Baluze/Mansi [Hrsg.]: *Miscellanea novo ordine,* Bd. 2, 1761 [S.272–76]. Ebenfalls in Chatelain/Denifle: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, (1889–1899) 1964 [Band 2, Nr.760]. In der Literatur begegnet oft die Behauptung, dieses Gutachten sei von Johannes XXII. angefordert worden. So auch bei Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.198]. Vgl. dagegen aber Nold: *Two Views of John XXII as a Heretical Pope*, 2009 [S.143].

13 Siehe Michael Monachus: *Inquisitoris sententia contra combustos in Massilia.* In: *Oliviana* 2, 2006 [http://oliviana.revues.org/36]: *Quod, ut melius esset, habuimus solempnia consilia multorum episcoporum et prelatorum et aliorum plurium magistrorum et baccalariorum in sacra pagina professorum, necnon fere omnium auditorum sacri palatii aliorumque magne auctoritatis virorum, que predictis omnibus estimatis ostendi et legi fecimus sigillis ipsorum prelatorum, magistrorum et consulentium pendentibus et eorum subscriptionibus roborata.* Siehe auch Baluze, Etienne/Mansi, G. J. [Hrsg.]: *Miscellanea novo ordine,* Band 2. Paris 1761 [S.248–51].

14 Siehe Michael Monachus: *Inquisitoris sententia contra combustos in Massilia.* In: *Oliviana* 2, 2006 [http://oliviana.revues.org/36]: *Qui quidem errores graviter impingunt in gloriosum ecclesie primatum cunctis nationibus percolendum, immo in ipsum Christi evangelium, in quo beato Petro et per eum successoribus dictum est : Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in celis, et quodcumque solueris super terram, erit solutum et in celis* [Mt 16,19]. Siehe auch Baluze, Etienne/Mansi, G. J. [Hrsg.]: *Miscellanea novo ordine,* Band 2. Paris 1761 [S.249].

15 Siehe Michael Monachus: *Inquisitoris sententia contra combustos in Massilia.* In: *Oliviana* 2, 2006 [http://oliviana.revues.org/36]: *Et quia constat nobis quod prefati errores, immo hereses, manifeste processerunt sive originem habuerunt a venenato fonte doctrine immo verius seductrine quam frater Petrus Iohannis Olivi Biterrensis diocesis super Apocalypsim et in quibusdam eius opusculis contra honorem sancte romane ecclesie et auctoritatem ejusdem temere scriptitavit, et doctrinam eius et libros dicti fratris Petri tamquam continentes et dogmatizantes errores fidei catholice et sacramentis ecclesiasticis ac statui, honori et auctoritati ecclesie romane et presidentium eidem plurimum adversantes, fuisse per prefatum ordinem de consilio etiam plurium magistrorum in sacra pagina reprobatos et condempnatos ac etiam igni adiudicatos. Et attendentes nichilominus quod prefatus sanctissimus pater et dominus, dominus Iohannes papa certis ex dominis cardinalibus et quibusdam in sacra pagina magistris examinationem predictorum librorum commisit, et quod absonum nimis esse videtur quod ipsi Petro Iohannis – qui de erroribus adversantibus fidei catholice, honori et*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

schließlich vier unbelehrbare Spiritualen der weltlichen Gerichtsbarkeit zur Vollstreckung des Todesurteils. Damit bekam zunächst die spirituale Bewegung *innerhalb* des Ordens ihre ersten quasi-offiziellen Märtyrer, welche für die entschlossene Hingabe an das Ideal evangelischer Vollkommenheit gestorben waren.

Wenig später hatten dann auch die mit dieser Bewegung assoziierten Laien ihre ersten Opfer zu beklagen. Im Oktober 1319 gab es drei Ketzerverbrennungen in Narbonne. Damit begann eine Welle von Verfolgungen, die 1322 ihren Höhepunkt erreichte.[16] Inzwischen hatte Johannes XXII. in seiner gebieterischen Entscheidungsfreudigkeit ‚Fahrt' aufgenommen. Mit *Sancta romana* hatte er eine Verfügung gegen den ‚Wildwuchs' nicht autorisierter religiöser Gruppierungen in Italien, Sizilien und Südfrankreich publiziert. Das kanonische Recht verlange ausdrücklich, so hieß es hier, dass sich alle diese Leute, *qui vulgariter Fraticelli seu Fratres de paupere vita aut Bizzocchi sive Beghini vel aliis nominibus nuncupantur*, den etablierten Orden anzuschließen hätten.[17]

Alsdann präzisierte der Papst in *Gloriosam ecclesiam* die Überzeugungen und Glaubensinhalte, die er als Ursachen hinter dem hartnäckigen Phänomen des spiritualen Ungehorsams ausmachte.[18] An erster Stelle verurteilte er das Dispositiv des ekklesiologischen Dualismus, welches sich in der exklusiven Unterscheidung zwischen *ecclesia carnalis* und *ecclesia spiritualis* konkretisierte:

> duas fingit ecclesias: unam carnalem divitus pressam effluentem deliciis, sceleribus maculata, cui Romanum praesulem aliosque inferiores praelatos dominari asserunt; aliam spiritualem frugalitate mundam virtute

---

auctoritati summi pontificis vicarii Ihesu Christi et sanctissime sedis eius, diu est graviter et a personis maturis et peritis notatus, maxime a prelatis, magistris, ministries et communitate fratrum dicti ordinis, qui prefati Petri Iohannis et doctrine eius lubricos colles et tortuosas semitas exploratius cognoverunt– sicut sancto seu viro approbato et catholico reverencia exhibeatur, et quod huiusmodi reverencie exhibicio in derogationem reverencie fidei catholice et sententie super dicta doctrina et libris dicti Petri Iohannis per ipsum dominum papam ferende verti posset, maxime si contingeret ipsos processus et sententias factos et prolatos per dictum ordinem contra sepedictos doctrinam et libros per sedem apostolicam confirmari, vel doctrinam ipsius Petri Iohannis sententiam excipere graviorem. Vgl. dazu auch Bartoli: *La dimensione escatologica*, 2007 [S.97].

16 Vgl. dazu Biget: *Culte et rayonnement de Pierre Déjean-Olieu*, 1999 [S.275ff.].

17 Für *Sancta Romana* (Dezember 1317) siehe Tarrant [Hrsg.]: *Extravagantes Iohannis XXII.*, 1983 [S.198–204]. Vgl. dazu ebenfalls Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.198].

18 Für *Gloriosam ecclesiam* (Januar 1318) siehe Sbaralea/Eubel [Hrsg.]: *Bullarium Franciscanum*, Band 5, 1898 [Nr.302, S.137–142]. Vgl. dazu Nold: *Pope John XXII, the Franciscan Order and its Rule*, 2012 [S.263].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

> decoram paupertate succinctam, in qua ipsi soli eorumque complices continentur […].[19]

Johannes XXII. setzte dem entgegen: *Una est igitur sancta, universalis, apostolica atque Romana ecclesia,* und wer das leugne, sei als Häretiker zu betrachten.[20] Fürderhin sah sich der Papst genötigt, zu betonen, diese Kirche sei von einer ununterbrochenen Reihe rechtmäßiger Petrus-Nachfolger regiert worden, und werde also Bestand haben bis zum Jüngsten Tag, *nec perfidia maculet nec adulterini pastoris pontificium interrumpat.*[21] Es ist leicht zu sehen, dass sich diese Einlassungen zunächst gegen die semantischen ‚Spätfolgen' der Legitimitätsproblematik richteten, mit der das Pontifikat Bonifaz' VIII. dem Papsttum eine schwere Hypothek hinterlassen hatte. Der nächste Glaubensirrtum, den der Papst in diesem Kontext verurteilte, betraf die spirituale Vereinnahmung des apokalyptischen Erwählungsnarrativs. Sie behaupteten nämlich, so heißt es weiter, dass sich in ihnen, und nur in ihnen, das Evangelium Christi erfüllt habe.[22] Im Kern zielte Johannes XXII. damit auf das Diskursregime des soteriologischen Entscheidungsdualismus, welches sich über die Abwendung von der Kirche unter den Päpsten seit Bonifaz VIII. legitimierte, und dessen literarischer Inszenierung und kultureller Performanz in dieser Arbeit unter dem Begriff des ‚apokalyptischen Schismas' nachgegangen wurde.

Durch die kompromisslose Entschlossenheit zu ihrem Verständnis von apostolischer Armut und eschatologischer Erwählung wurden die franziskanischen Armutsfanatiker schließlich zu Verfolgten der Inquisition, und fanden so ihre apokalyptischen Prophezeiungen bestätigt, die ebendiese Verfolgungen als finalen Angriff auf die ‚wahre' Kirche erwarten ließen. Dasselbe Schicksal

---

19 Sbaralea/Eubel [Hrsg.]: *Bullarium Franciscanum*, Band 5 [S.139].

20 Sbaralea/Eubel [Hrsg.]: *Bullarium Franciscanum*, Band 5 [S.140]: *Una est igitur sancta, universalis, apostolica atque Romana ecclesia, quae non humana praesumptione sub potestate nititur, sed divina et prorsus incommutabili auctoritate fundatur, cuius egregium primatum, si quis impie docendo negat, non solum criminosus aut schismaticus esse convincitur, sed haereticus impietatis suae merito divina etiam atque humana ratione et auctoritate censetur.*

21 Sbaralea/Eubel [Hrsg.]: *Bullarium Franciscanum*, Band 5 [S.140]: […] *sic per legitimam Romanorum pontificum successionem illibata decurrat, ut illam usque ad finem saeculi nec perfidia maculet nec adulterini pastoris pontificium interrumpat.*

22 Sbaralea/Eubel [Hrsg.]: *Bullarium Franciscanum*, Band 5 [S.141]: *Ut evangelium Christi in se solos hoc in tempore asserant esse completum, quod hactenus ut ipsi somniant, obtectum fuerat, immo prosus extinctum* […] *illi enim promissionem domini de spiritu sancto non in apostolis sed in se ipsis completam esse asserunt, isti evangelium Christi, cuius virtus in sancti spiritus perceptione consistit, ita in se completum autumant, ut ab illius claro intellectu et vera observatione universitatem fidelium mentiendo secludant.*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

bzw. die gleiche Selbstwahrnehmung als Opfer der ‚fleischlichen' Kirche teilten manche der mit dem Orden assoziierten Laien, darunter viele Mitglieder des ‚Dritten Ordens' der Franziskaner.[23] Auf diesen franziskanischen ‚Dunstkreis' in Italien, Südfrankreich und Katalonien, in dem sich die Fantasie der Volksfrömmigkeit auf Olivi, den ‚unkanonisierten Heiligen' richtete, und in dem sich religiöse Laien zur Identifikation mit den spiritualen Idealen und ihren apokalyptischen Ableitungen entschlossen zeigten, beziehen sich die Begriffe *Fraticelli, Bizzocchi* und *Beghini.*[24]

Die Quellen der Inquisition geben Auskunft über die Ansichten, für die die Spiritualen und ihre beguinischen Anhänger zur Rechenschaft gezogen wurden.[25] Zu nennen sind hier an erster Stelle der *Liber sententiarum* des

23 Es handelte sich dabei um Personen, die durch ein Bußgelöbnis an den Orden gebunden waren, ohne die mönchischen Gelübde der Keuschheit und des Gehorsams abgelegt zu haben, und ohne in klösterlicher Abgeschiedenheit zu leben. Das Standardwerk zum Ganzen ist nach wie vor Manselli: *Spirituali e Beghini in Provenza*, Inzwischen auch Burnham: *So Great a Light*, 2008, speziell zu den beguinischen Kommunen im Languedoc auf der Basis der Inquisitionakten und einer beguinischen Märtyrerliste, die sie als Appendix veröffentlichte.

24 Für die genannten Termini siehe das Zitat oben, mit Anm.17. Die negativ konnotierte Bezeichnung *Beghini* kursiert ausschließlich in feindlich gesinnten Quellen. Die *Bequini et Bequine* selbst bezeichneten sich Bernard Gui zufolge als arme Brüder und Schwestern *de penitentia de tercio ordine sancti Francisci.* Siehe Bernard Gui: *De secta Bequinorum,* 1896 [Zitat S.264]. Ebenfalls Mollat, Guillaume [Hrsg.]: *Manuel de l'inquisiteur,* 1964 [Bd.1, S.108f.]. Vgl. einführend zum Drittordenswesen der Franziskaner etwa D'Alatri: *Il Terzo Ordine*, 1986. Fürderhin Freeman: *Supra montem*, 1990 [S.142ff.]. Zu Herkunft und Bedeutung des Terminus ‚Beguin', der im Mittelalter auf verschiedene religiöse Strömungen angewendet wurde, und zwar in der Regel solche, deren Orthodoxie zur Debatte stand, vgl. die umfassende Erörterung bei Simons: *Cities of Ladies*, 2001 [S.121ff.]. Zusammenfassend auch Burnham: *So Great a Light*, 2008 [S.24ff. & Zitat S.33]: Im Languedoc des frühen 14. Jahrhunderts jedenfalls bezeichnete man mit ‚Beguin' Mitglieder des franziskanischen Drittordens, und zwar beiderlei Geschlechts, und: „Increasingly, Beguin came to mean not merely a Franciscan tertiary, but particularly one who was a devotee of Peter Olivi, imbued with Olivi's ideas on poverty and its apocalyptic significance." Ähnlich Lee/Reeves: *The School of Joachim of Fiore.* In: Lee/Reeves/Silano [Hrsg.]: *Western Mediterranean Prophecy*, 1989 [S.49]: „In many ways it can be said that these Beguin groups were the Fraticelli of south France. […] A distinctive characteristic, however, is that they drew their inspiration mainly from Olivi […]." Vgl. dazu außerdem noch Lerner: *Writing and Resistance*, 1994 [zur Begriffsklärung S.187].

25 Man beachte allerdings den methodischen Vorbehalt, den Given : *The Béguins in Bernard Gui's Liber sententiarum*, 2003 [S.148] folgendermaßen auf den Punkt brachte: „For the most part historians have tried to use the inquisitors' records to recover the words of the heretics themselves. The sources have been mined to discover what heretics believed and practiced. In reality what we possess and can read today are not the words of the heretics, but the words of the inquisitors."

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

dominikanischen Inquisitors Bernard Gui[26] sowie die Protokolle der in den 1320er Jahren im Languedoc geführten Ketzerverhöre, die in der Pariser Collection Doat erhalten sind.[27] Die Forschung hat bereits profitablen Gebrauch von diesen Zeugnissen gemacht.[28]

Als Ergebnis lässt sich festhalten: Die spiritualen bzw. beguinischen Häretiker, die unter Johannes XXII. verfolgt und verurteilt wurden, optierten für eine rigide Verabsolutierung des minoritischen Armutsideals, sie hielten die franziskanischen Opfer der Inquisition für religiöse Märtyrer, sie verehrten Olivi als Heiligen und identifizierten Johannes XXII. mit dem ‚mystischen' Antichrist.[29] Auch vertraten sie gelegentlich die Ansicht, *quod in Ecclesia Romana non fuit verus Papa citra Celestinum*[...].[30] Aus der Sicht der Inquisition bestand das zentrale Vergehen dieser Ketzer in der Ablehnung der päpstlichen Autorität: Sie leugneten vehement, dass der Papst die franziskanische Ordensregel modifizieren könne, denn das Vermächtnis Franziskus' hielten sie für ebenso verbindlich und unantastbar wie die Evangelien des Neuen

26 Bernard Gui: *Liber Sententiarum Inquisitionis Tholosanae ab anno Christi mcccvii ad annum mcccxxiii,* ed. Limborch, Philippus van Limborch: *Historia Inquisitionis cui subiungitur Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae.* Amsterdam 1692. Inzwischen liegt auch eine moderne Edition vor, und zwar Pales-Gobilliard, Annette [Hrsg.]: *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui: 1308–1323.* 2 Bde. Paris 2002.

27 Es handelt sich um die Bände 27, 28, 34 & 35 der Sammlung der Pariser Bibliothèque Nationale. Mit diesem Material arbeitete ausführlich Manselli: *Spirituali e Beghini in Provenza*, 1959 [S.297–345], der auch Auszüge edierte. Auch die Akten des 1319 geführten Inquisitionsprozesses gegen den Franziskaner Bernard Délicieux sind in diesem Zusammenhang von Interesse. Die Prozessakten edierte Friedlander: *Processus Bernardi Delitiosi: The Trial of Fr. Bernard Délicieux,* 1996. Dieser Bernard war zum Beispiel aller Wahrscheinlichkeit nach beeinflusst von den berühmten Papstvatizinien: Er besaß nämlich einen *libellus*, der die *Genus nequam*–Prophezeiungen enthielt. Als er 1317 verhaftet wurde, sprach er von einem *papalarius*, einer Reihe von Papstprophetien, die er Joachim von Fiore zuschrieb. Vgl. dazu bereits Reeves: *Some Popular Prophecies*, (1972) 1999 [S.117]. Sowie Fleming [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies*, 1999 [S.2f.]. Friedlander: *Jean XXII et les spirituels*, 1991 [S.228ff.] konnte zeigen, dass es sich bei diesem *papalarius* tatsächlich um die *Genus nequam*–Prophezeiungen gehandelt haben muss. Dazu auch Schwartz/Lerner: *Illuminated Propaganda,* 1994 [S.183].

28 Vgl. in erster Linie noch immer Manselli: *Spirituali e Beghini in Provenza*, 1959. Außerdem Leff: *Heresy*, 1967 [S.212–30]. Lerner: *Writing and Resistance*, 1994. Burr: *The Spiritual Franciscans,* 2001 [S.213–60].

29 Ähnlich die pointierte Zusammenfassung bei Given: *The Béguins in Bernard Gui's Liber sententiarum*, 2003 [S.148]. Zur besagten Identifikation des Papstes mit dem Antichrist vgl. Gui: *Liber Sententiarum* [S.304, 309, 312 & 330] sowie weiter unten, mit Anm.36f.

30 Zitiert bei Burr: *Did the Béguins understand Olivi,* 1999 [S.315] aus *Collection Doat,* Bd.27 [f.86^{r}].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Testaments.[31] Andere prominente Themen in ihren Bekenntnissen vor der Inquisition sind die akute zeitliche Nähe der Apokalypse und die Identifikation der *ecclesia romana* mit der Hure Babylon.[32] Für diesbezügliche Gewissheiten beriefen sie sich regelmäßig auf Olivi. Bernard Gui gab an, sie benutzten vornehmlich seinen Apokalypsenkommentar, den sie zudem auch in volkssprachlicher Übersetzung vorliegen hätten.[33]

Viele der betreffenden Informationen über die vermeintlichen Lehren Olivis griffen das ‚Hörensagen' auf und stellten in dieser Eigenschaft natürlich eine grobe Vereinfachung seiner Ansichten dar. Es spricht also alles dafür, dass dieses ‚Wissen' auch als Bestandteil eher beiläufiger, alltäglicher und lebensweltlich prägender Kommunikation prozessiert wurde. Gelegentlich tauchen auch Hinweise auf radikale franziskanische Predigten auf, denen man etwa an Olivis Grab in Narbonne beigewohnt hatte.[34] Einige der einfachen Leute, die sich dieser Häresie schuldig machten, scheinen aber durchaus des Lesens kundig gewesen zu sein. Ein gewisser Pierre Tort etwa bekannte sich dazu, den Apokalypsenkommentar *in vulgari* zu kennen. Daraus habe er gelernt, dass die römische Kirche die Hure Babylon der Offenbarung sei:

> quod ecclesia Romana quantum ad reprobos erat Babilon meretrix magna de qua dicitur in apocalipsi quod habebat calicem aureum in manu sua plenum abhominacionibus & erat ebria de sanguine martirum JesuChristi […].[35]

Auch habe er den Schriften Olivis die Überzeugung verdankt, dass Johannes XXII. den mystischen Antichrist verkörpere:

---

31 So z.B. Gui: *Liber Sententiarum* [S.391]: […] *potestatem Romani pontificis* […] *declarandi ac interpretandi et moderandi regulam beati Francisci'; regula evangelium Christi est, et qui in ejus intellectu seu obsevacione deficiunt procul a fide et Christi evangelio separantur.* Vgl. dazu auch Given: *The Béguins in Bernard Gui's Liber sententiarum*, 2003 [S.154]: „[…] as Gui emphasized in his sentences, it was a heresy that fundamentally threatened authority within the Church itself. The crucial element in Gui's depiction of the Béguins as heretics was their attitude towards ecclesiastical authority."

32 Vgl. dafür das Bekenntnis Raimond de Buxos in Gui: *Liber Sententiarum* [S.298ff.].

33 Gui: *De secta Bequinorum* [wie Anm.24, S.265]: […] *errores suos et opiniones hujusmodi pestiferas ipsi habuerunt et collegerunt partim quidem ex libris seu opusculis fratris Petri Johannis Olivi* […], *videlicet ex postilla ejusdem super Apocalipsim quam habent tam in latino quam etiam transpositam il vulgari.* Vgl. dazu auch Lerner: *Writing and Resistance*, 1994 [S.187f.]. Sowie Burr: *Did the Béguins understand Olivi,* 1999 [S.311].

34 Für Belege vgl. Burr: *Did the Béguins understand Olivi,* 1999 [S.314f.].

35 Gui: *Liber sententiarum* [S.330]. Vgl. dazu auch Burr: *Did the Béguins understand Olivi,* 1999 [S.312f.].

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

> Item dixit dictus P. Tort, quod ipse credebat dominum papam Johannem XXII qui nunc est misticum antichristum, informatus per scripturas dicti fratris P. Joh. Credebat etiam, ut dixit, omnia esse vera que in scripturis dicti fratris P. Johannis continentur.[36]

Dieses Bekenntnis ist ein willkürlich herausgegriffenes Beispiel, das zum Abschluss andeuten soll, wie sich das apokalyptische Verdachtsmoment gegen das Papsttum und die Kirche unter Johannes XXII. noch einmal ‚erhärtete'. Als dieser Papst im Zuge des sogenannten ‚Theoretischen Armutsstreits' dann auch noch die Behauptung verurteilte, dass Christus und seine Apostel weder einzeln noch gemeinschaftlich Eigentum irgendwelcher Art besessen hätten, wurden bekanntlich auch die Protagonisten der franziskanischen ‚Kommunität' in den Widerstand getrieben, und die harte Konkurrenz um die Kontinuität der ‚wahren' Kirche zwischen dem Franziskanerorden und der Papstkirche war auf einem neuen Höhepunkt angelangt.[37]

---

36 Gui: *Liber sententiarum* [S.330]. In dieser Eigenschaft, so präzisiert ein anderer Passus, sei Johannes XXII. der letzte Wegbereiter des Großen Antichrist, welcher noch zu seinen Lebzeiten erscheinen werde. Dann werde es zeitweise zwei Päpste geben – der Große Antichrist werde ein abtrünniger Franziskaner auf dem apostolischen Stuhl sein. Siehe Gui: *Liber sententiarum* S.330:. [...] *dicunt aliqui quod post ipsum Dominum papam Johannes XXII. qui nunc est, quem dicunt esse misticum antichristum & preparatorem vie majoris antichristi, & lupum rapacem evitandum à fidelibus, & cui non est per fideles obediendum. Nullus alius papa debet esse ante antichristum, set ipso vivente apparebit antichristus major, et erunt duo pape simul* [...] *quem antichristum dicunt esse aliquem apostatam ordinis minorum* [...].

37 Aus der umfangreichen Literatur sei hier in erster Linie nur verwiesen auf Horst: *Evangelische Armut*, 1996. Gute Synthesen bieten auch Miethke: *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, 1969 [S.348–427], sowie aktueller Ders.: *Der „theoretische Armutsstreit" im 14. Jahrhundert*, 2012. Ebenfalls noch immer Lambert: *The Franciscan Crisis under John XXII.*, 1972. Sowie Tabarroni: *Paupertas Christi et Apostolorum*, 1990. Aus der aktuelleren Literatur empfehlen sich zudem Wittneben: *Bonagratia von Bergamo*, 2003. Sowie Nold: *Pope John and his Franciscan Cardinal*, 2003.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Quellen- und Literaturverzeichnis

Quellen

Adso von Montier-en-Der
Adso Dervensis: *De ortu et tempore Antichristi necnon et tractatus qui ab eo dependunt*, ed. Daniel Verhelst (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis XLV), Turnhout 1976.

Alexander Minorita
Expositio in Apoclipsim, ed. Alois Wachtel. In: MGH, *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 1, Weimar 1955.

Angelo Clareno
Chronik des Minoritenordens
Historia septem tribulationum Ordinis Minorum, ed. Franz Ehrle. In: ALKG 2, 1886. S.125–327. ALKG 3, 1887. S.553–623.
Liber chronicarum sive tribulationum ordinis minorum, ed. Giovanni Boccali (Pubblicazioni della Biblioteca francescana. Chiesa Nuova, Assisi 8), Santa Maria degli Angeli 1999.
Historia septem tribulationum ordinis minorum, ed. O. Rossini, Rom 1999.
A Chronicle or History of the Seven Tribulations of the Order of Brothers Minor, translated by David Burr. St. Bonaventure, N Y : Franciscan Institute Publications 2005.

Briefe
Angeli Clareni Opera 1: Epistole, ed. Lydia von Auw (Fonti per la storia d'Italia 103), Rom 1980.

Arnald von Villanova
Expositio Super Apocalypsi
de Villanova, Arnaldi: *Expositio Super Apocalypsi*, ed. Joaquin Carreras y Artau. Barcelona 1971.

De cymbalis ecclesie
Arnaldi de Villanova: *De cymbalis ecclesie*, ed. Perarnau, J.: *El text primitiu del 'De mysterio cymbalorum Ecclesiae' d'Arnau de Vilanova. En apèndix, el seu 'Tractatus de tempore adventus Antichristi'*. In: *Arxiu de textos catalans antics* 7/8, 19881989. S.53–107.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Arnold (OP, Mitte 13. Jh.)
Fratris Arnoldi De correctione Ecclesiae epistola & De Innocentio IV Antichristus libellus, ed. Eduard Winkelmann: *Acta imperii inedita saeculi XIII et XIV. Urkunden und Briefe zur Geschichte des Kaiserreichs und des Königreichs Sizilien*, Bd.2: 1200–1400. Berlin 1865 (Neudruck Aalen 1964). S.9–19 & 20–22.

Aurelius Augustinus
De Civitate Dei, ed. Dombart, B./Kalb, A. (Corpus Christianorum 48), Turnhout 1955.
Wilhelm Timme: *Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat*. 2 Bde, München 1991.

Bartholomaeus de Cotton
Historia anglicana, ed. H.R. Luard (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores 16) London 1859.

Bernhard von Clairvaux
De consideratione ad Eugenium papam. In: *Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hrsg. von Gerhard B. Winkler. Bd. 1. Innsbruck 1991. S.611–814.

Benzo von Alba
Benzonis Episcopi Albensis ad Heinricum IV Imperatorem Libri VII, ed. Karl August Friedrich Pertz (MGH SS XI) 1854. S.591–681.

Bernard Gui
De secta illorum, qui se dicunt esse de ordine Apostolorum. In: Segarizzi, Arnaldo [Hrsg.]: Rerum Italicarum Scriptores, Nuova Edizione 9, 5. Città di Castello 1907. S.15–36.
Mollat, Guillaume [Hrsg.]: *Manuel de l'inquisiteur*, 2 Bde. Paris 1926–1927. Zweite Auflage Paris 1964.
Liber Sententiarum Inquisitionis Tholosanae ab anno Christi mcccvii ad annum MCCCXXIII, ed. Limborch, Philippus van Limborch: *Historia Inquisitionis cui subiungitur Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae*. Amsterdam 1692.
Pales-Gobilliard, Annette [Hrsg.]: *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui: 1308–1323*. 2 Bde. Paris 2002.

Bernhard von Clairvaux
Winkler, Gerhard B. [Hrsg.]: *Bernardus Claraevallensis. Sämtliche Werke, lateinisch/deutsch*. Bd.6: *Sermones super Cantica Canticorum. Predigten über das Hohe Lied*. Innsbruck 1995.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Caesarius von Heisterbach
Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder. Dritter Teilband. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Nikolaus Nösges & Horst Schneider. Turnhout (Brepols, Fontes Christiani 86, 1–5) 2009.

Dante Alighieri
Divina Commedia
Divina Commedia. Commento a cura di G. Fallani e S. Zennaro. Rom 2007.
Hier zitiert unter Angabe von Gesang und Versnummer nach der deutschen Übersetzung von Hermann Gmelin: Dante Alighieri. Die Göttliche Komödie. Übersetzt von Hermann Gmelin, mit Anmerkungen und einem Nachwort von Rudolph Baehr. Stuttgart 1996.

De oneribus prophetarum
Holder-Egger: Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts III, 1908. S.139–187.

(*Vaticinia de summis pontificibus*) *Genus nequam*
Fleming, Martha H. [Hrsg.]: The Late Medieval Pope Prophecies: The Genus nequam Group. Tempe, Ariz. 1999.

Gentile von Foligno
Kaup, Matthias/Lerner, Robert Earl: *Gentile of Foligno Interprets the Prophecy „Woe to the World" with an Edition and an English Translation*. In: *Traditio* 56, 2001. S.149–211.

Gerard von Borgo San Donnino
Introductorius in evangelium aeternum
Benz, Ernst: *Joachim-Studien II: Die Exzerptsätze der Pariser Professoren aus dem Evangelium aeternum*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 51, 1932. S.415–455.
Denifle, Heinrich: *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*. In: ALKG 1, 1885. S.99–164. Unveränderter Nachdruck Graz 1955.
Erneut mit deutscher Übersetzung und ausführlichem Kommentar bei Zahner, Paul: *Die Fülle des Heils in der Endlichkeit der Geschichte: Bonaventuras Theologie als Antwort auf die franziskanischen Joachiten*. Werl 1999. S.207–315 (Anhang).

Gerard de Fracheto
Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum necnon Cronica ordinis ab anno MCCIII usque ad MCCLIV, ed. Benedictus Maria Reichert (*Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica I*), Löwen 1896

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Gerhoch von Reichersberg
De investigatione Antichristi
Reichersbergensis, Gerhohus: *De investigatione antichristi*, ed. Ernst Sackur (MGH *Libelli de lite imperatorum et pontificum* 3, Hannover 1897). S.304–395.
Auszüge bei Potestà, Gian Luca/Rizzi, Marco [Hrsg.]: *L'anticristo, Volume II: Il figlio della perdizione. Testi dal IV al XII secolo*. Mailand 2012. S.391–419.

De quarta vigilia noctis
Reichersbergensis, Gerhohus: *De quarta vigilia noctis*, ed. Ernst Sackur (MGH *Libelli de lite imperatorum et pontificum* 3, Hannover 1897). S.503–525.
Auszüge bei Potestà, Gian Luca/Rizzi, Marco [Hrsg.]: *L'anticristo, Volume II: Il figlio della perdizione. Testi dal IV al XII secolo*. Mailand 2012. S.420–438.

Hugo von Digne
Flood, David Ethelbert [Hrsg.]: *Hugh of Digne's Rule Commentary.* (*Hugonis de Digna Expositio super Regulam fratrum Minorum*) Grottaferrata 1979.

Jacob von Vitry
Lettres de Jacques de Vitry. Edition critique, ed. Robert Burchard Constantijn Huygens, Leiden 1960.

Jacopone da Todi
Lauden – italienisch mit deutscher Übertragung von Hertha Federmann. Köln 1967.

Joachim von Fiore
De prophetia ignota
McGinn, Bernard: *Joachim and the Sibyl: An Early Work of Joachim of Fiore from Ms. 322 of the Bibliotheca Antoniana in Padua*. In: *Cîteaux* 24, 1973. S.97–138.
Kaup, Matthias: *De prophetia ignota. Eine frühe Schrift des Joachim von Fiore*. (Univ. Diss. Konstanz 1997) Erneut in MGH Studien und Texte 19, Hannover 1998.

De vita sancti Benedicti
ed. Cipriano Baraut: *Un tratado inédito de Joaquín de Fiore: „De vita sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam"*. In: *Analecta sacra tarraconensia* 24, 1951. S.33–122.

Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti
ed. Daniel, Emmett Randolphe (Transactions of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge 73/8), Philadelphia 1983.
Inzwischen auch:

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Patschovsky, A. [Hrsg.]: *Joachim de Flore: Concordia Novi ac Veteris Testamenti.* 4 Bände (MGH/Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 28, 1–4) Wiesbaden 2017.

Expositio in Apocalypsim
unveränderter Nachdruck d. Ausgabe Venedig 1527. Frankfurt a. M. (Minerva) 1964.

Psalterium decem chordarum
ed. Kurt-Victor Selge. (MGH/Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 20) Hannover 2009.
Il libro delle figure dell'abbate Gioachino da Fiore, ed. Leone Tondelli, Marjorie Reeves, Beatrice Hirsch-Reich. Turin 1953, reprint Turin 1990.

Pseudo – Joachim von Fiore
Abbatis Ioachimi Diuina prorsus in Ieremiam prophetam interpretatio, Köln (apud Lodovicvm Alectorium & haeredes Iacobi Soterii) 1577.
Eximij profundissimique sacrorum eloquiorum perscrutatoris ac futurorum prennunciatoris Abbatis Joachim florensis scriptum super Esaiam prophetam [...]. Venedig (De Soardis) 1517.
Ad memoriam eternorum (*Sibilla delphica in templo Apollinis genita*), ed. Kaup, Matthias: *Pseudo-Joachim Reads a Heavenly letter: Extrabiblical Prophecy in the Early Joachite Literature*. In: Rusconi, Roberto [Hrsg.]: *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*. Rom 2001. S.287–314.
De oneribus prophetarum, ed. Holder-Egger, Oswald: *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts III*. In: NA 33, 1908. S. S.139–187.
Liber Horoscopus. Manuskript Berlin, Staatsbibliothek, Hdschr. 116, fol. 3^{r}–51^{v} (1585). Teiledition bei Kaup, Matthias: *Der Liber Horoscopus. Ein bildloser Übergang von der Diagrammatik zur Emblematik in der Tradition Joachims von Fiore*. In: Patschovsky, Alexander [Hrsg.]: *Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiöspolitischer Programme im Mittelalter*. Ostfildern 2003. S.148–184.
Liber de Flore, Teiledition bei Grundmann, Herbert: *Liber de Flore. Eine Schrift der Franziskaner-Spiritualen aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts*. In: *Historisches Jahrbuch* 49, 1929. S.33–91. Wiederabgedruckt in Ders.: *Ausgewählte Aufsätze Band 2: Joachim von Fiore*. (MGH Schriften 25,2) Stuttgart 1977. S.101–165.

Oracula Sibyllina
Gauger, Jörg-Dieter [Hrsg.]: *Sibyllinische Weissagungen. Griechisch-Deutsch*. (Auf der Grundlage der Ausg. von A. Kurfeß neu übersetzt.) Düsseldorf/Zürich 1998.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Oraculum angelicum S. Cyrilli
Piur, Paul [Hrsg.]: *Oraculum Cyrilli nebst Kommentar des Pseudo-Joachim*. In: Burdach, Konrad [Hrsg.]: *Vom Mittelalter zur Reformation*. Bd.2, 4. Berlin 1912. S.220–343.

Paulinus Venetus (Minorita)
Satyrica gestarum rerum Regnorum & summorum Pontificum historica. Unter irrtümlicher Zuschreibung auszugsweise publiziert als *Excerpta ex chronico Jordani ad anno DCCCCL usque ad MCCCXX*, bei Muratori: *Antiquitates Italicae medii aevi*, Bd.4. Mailand 1741. Sp.950–1034.

Petrus Johannis Olivi
De renuntiatione papae
Petri Iohannis Olivi De renuntiatione Papae Coelestini V Quaestio et Epistola, ed. Livarius Oliger. In: *Archivum franciscanum historicum* 11, 1918. S.309–373.
Den Brief edierte ebenfalls bereits Jeiler, Ignatius: *Ein unedirter Brief des P. Olivi († 1297)*. In: *Historisches Jahrbuch* 3.Band/4.Heft, 1882. S.648–659.

Quaestio de perfectione evangelica
Maccarrone, M.: *Una questione inedita dell'Olivi sull'infallibilità del papa*. In: *Rivista di storia della chiesa in Italia* 3, 1949. S.309–43.

Lectura super Apocalypsim
Es gibt bisher keine Edition, abgesehen von dem leider nicht öffentlich verfügbaren Typoskript des dritten Bandes der Dissertation von Lewis, Warren: *Peter John Olivi, prophet of the year 2000: Ecclesiology and eschatology in the lectura super apocalipsim. Introduction to a critical edition of the text.* Diss. Tübingen 1975.
Auszüge in italienischer Übersetzung bei Vian, Paolo: *Pietro di Giovanni Olivi. Scritti scelti*. Rom 1989. S.115ff.
Das Gutachten eines unbekannten Theologen, basierend auf Textauszügen des Kardinalbischofs Nikolaus von Ostia, ist gedruckt bei Döllinger, Ignaz von: *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Bd. 2: *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*. München 1890. S.527–585.
Ein weiteres theologisches Gutachten (*littera magistrorum*) von 1319 ist gedruckt bei Baluze, EtienneMansi, G. J. [Hrsg.]: *Miscellanea novo ordine*, Bd. 2. Paris 1761 [S.258–270].
Inzwischen hat Alberto Forni eine Edition auf der Grundlage von ms. Par. lat. 713 online gestellt: http://www.danteolivi.com/Metamorfosi/pdf/Lectura%20super%20Apocalipsim.pdf

Raymund de Fronsac
Sol ortus (Regesten zum Entwurf einer Aktensammlung), ed. Ehrle, Franz: *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*. In ALKG 3, 1887. S.7–32.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Robert d'Uzès
Liber Visionum & Liber Sermonum Dei, ed. Bignamie-Odier, Jeanne: *Les visions de Robert d'Uzès O.P.* In: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 25, 1955. S.258–310.

Salimbene de Adam
Chronik des Minoritenordens
Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum, ed. Oswald Holder-Egger. (MGH SS 32) Hannover 1905–1913 (Neudruck 1963).
Salimbene Parmensis: *Cronica*. Nuova edizione critica a cura di Giuseppe Scalia. (Scrittori d'Italia, 232–233) Bari 1966.
Salimbene Parmensis: *Cronica,* ed. a cura di Giuseppe Scalia. *Testo latino a cura di Giuseppe Scalia; Traduzione di Berardo Rossi; Prefazione di Luigi Malerba.* Parma 2007.
Doren, Alfred [Hrsg.]: *Die Chronik des Salimbene von Parma*, 2 Bände. (Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit 93) Leipzig 1914.

Ubertino da Casale
Arbor vitae crucifixae Jesu
Arbor vitae crucifixae Jesu (1485, reprint). With an introduction and bibliography by Charles T. Davis. (Monumenta politica et philosophica rariora, Serie 1, Nr. 4) Turin 1961.

Sanctitati apostolicae
Sanctitati apostolicae (1311), ed. Franz Ehrle. In: ALKG 2, 1886. S.374–416.

Verba Merlini
Holder-Egger, Oswald: *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts I*. In: NA 15, 1890. S.175–177.

Visio fratris Johannis
Kelly, Samantha: *The Visio Fratris Johannis: Prophecy and Politics in Late-Thirteenth-Century Italy*. In: *Florensia* 8/9, 19941995. S.7–42 [Edition S.36–40 mit Kommentar Johannes' von Rupescissa S.41f.].
Donckel, Emil: *Visio seu prophetia fratris Johannis. Eine süditalienische Prophezeiung aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts*. In: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 40, 1932. S.361–380

Wilhelm von Saint Amour
De periculis novissimorum temporum, ed. Geltner, Guy: *William of Saint Amour's De Periculis Novissimorum Temporum: A Critical Edition, Translation, and Introduction*. Leuven 2008.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Sammlungen und Hilfsmittel

Alberigo, Giuseppe [Hrsg.]: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna 1973.

Baluze, Etienne/Mansi, G. J.[Hrsg.]: *Miscellanea novo ordine digesta et non paucis ineditis monumentis opportunisque animadversionibus aucta*. 4 Bde. Paris 1761–1764.

Baluze, Etienne/Mollat, Guillaume [Hrsg.]: *Vitae paparum Avenionensium: hoc est Historia pontificum romanorum qui in Gallia sederunt ab anno Christi MCCCV usque ad annum MCCCXCIV*. Erster Band. Paris 1914.

Baeumker, Clemens [Hrsg.]: *Contra Amaurianos: Ein anonymer, wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts; mit Nachrichten über die übrigen unedierten Werke des Garnerius.* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 24, 5–6) Münster 1926.

Benedetti, Marina [Hrsg.]: *Milano 1300. I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di Guglielma*. Milano 1999.

Berg, Dieter/Lehmann, Leonhard [Hrsg.]: *Franziskus-Quellen: Die Schriften des Heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seine Orden*. Kevelaer 2009.

Chatelain, Emile [Bearb.]. Denifle, Heinrich [Hrsg.]: *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Band 1–4. Paris 1889–1899. Neudruck Brüssel 1964.

Clasen, Sophronius: *Franziskus. Engel des sechsten Siegels: Sein Leben nach den Schriften des heiligen Bonaventura*. Werl/Westf. 1962.

Coste, Jean [Hrsg.]/ Vauchez, André [Bearb.]: *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins* (*1303–1311*). Rom 1995.

Cowdrey, Herbert E.: *The Register of Pope Gregory VII, 1073–1085*. Oxford 2002.

Denifle, Heinrich: *Die Denkschriften der Colonna gegen Bonifaz VIII. und der Cardinäle gegen die Colonna*. In: ALKG 5, 1889. S.493–529.

Ders.: *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*. In: ALKG 1, 1885. Unveränderter Nachdruck Graz 1955. S.99–164.

Denzinger, Heinrich: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. - Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Hrsg. v. Peter Hünermann. Freiburg u.a. 1991[37]. [Auflage].

Digard, Georges/Faucon, Maurice/Thomas, Antoine/Fawtier, Robert [Hrsg., Bearb.]: *Les registres de Boniface VIII* (*1294–1303*). *Recueil des bulles de ce pape, publiées et analysées d'après les manuscrits originaux des Archives du Vatican*. 4 Bde, Paris 1884–1939.

Dupuy, Pierre: *Histoire du differend d'entre le Pape Boniface VIII. et Philippes le Bel Roy de France*. (Paris 1655) Tucson 1963.

Frenz, Thomas/Herde, Peter [Hrsg.]: *Das Brief- und Memorialbuch des Albert Behaim*. (MGH Epistolae 2a) *Briefe des späteren Mittelalters,* Bd. 1) München 2000.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Herde, Peter [Hrsg.].: *Die ältesten Viten Papst Cölestins V.* (*Peters vom Morrone*). (MGH Scriptores rerum Germanicarum, nova series 23) Hannover 2008.

Menestò, Enrico [Hrsg.]: *Fontes franciscani*. (Medioevo francescano. Testi 2) Assisi 1995.

Mollat, Guillaume [Hrsg.]: *Manuel de l'inquisiteur*, 2 Bde. Paris 1926–1927. Zweite Auflage Paris 1964.

Muratori, Ludovicus Antonius [Hrsg.]: *Rerum Italicarum scriptores* (Vol. 1–25). Milano 1723–1751.

Paolini, Lorenzo/Orioli, Raniero [Hrsg.]: *Acta S. Officii Bononie: Ab anno 1291 usque ad annum 1310*. Rom 1982.

Potestà, Gian Luca/Rizzi, Marco [Hrsg.]: *L'anticristo, Volume I: Il nemico dei tempi finali. Testi dal II al IV secolo*. Mailand 2005.

Potestà, Gian Luca/Rizzi, Marco [Hrsg.]: *L'anticristo, Volume II: Il figlio della perdizione. Testi dal IV al XII secolo*. Mailand 2012.

Reichert, Benedikt Maria [Hrsg.]: *Litterae encyclicae magistrorum generalium ordinis praedicatorum ab anno 1233 usque ad annum 1376*. Rom 1900.

Sbaraglia, Giovanni Girolamo [Hrsg.]: *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum constitutiones, epistolas ac diplomata continens tribus ordinibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentium a seraphico patriarcha Sancto Francisco institutis concessa*. Sieben Bände. Rom 1759–1768. Neudruck 1983.

Schaller, Hans Martin: *Politische Propaganda Kaiser Friedrichs II. und seiner Gegner. Eingeleitet und zusammengestellt von Hans Martin Schaller*. München 1965.

Seppelt, Franz Xaver [Hrsg.]: *Monumenta Coelestiniana. Quellen zur Geschichte des Papstes Coelestin V.* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. […] herausgegeben von der Görres-Gesellschaft, XIX. Band) Paderborn 1921.

Schönberger, Rolf/Kible, Brigitte [Hrsg.]: *Repertorium edierter Texte des Mittelalters aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete*. Berlin 2011.

Tocco, Felice [Hrsg.]: *Il Processo dei Guglielmiti*. In: *Rendiconti della R. Academia dei Lincei. Classe de Scienze Morali, Storiche e Filologiche*. Serie 5, Band 8. Rom 1899. S.310ff.

Tugwell, Simon [Hrsg.]: *Humberti de Romanis Legendae sancti Dominici: necnon materia praedicabilis pro festis sancti Dominici et testimonia minora de eodem ; adiectis miraculis Rotomagensibus Sancti Dominici et Gregorii IX bulla canonizationis eiusdem*. Rom (Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum) 2008.

Mansi, Johannes Dominicus: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. (35 Bde. Florenz 1759–1798) Bd.23f. Neudruck Graz 1961.

Wadding, Lucas: *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, Bd.3 (1238–1255), ed. Joseph Maria Fonseca ab Ebora, Quaracchi 1931.

Wohlmuth, Josef [Hrsg.]: *Dekrete der ökumenischen Konzilien*. Bd. 2: *Konzilien des Mittelalters: Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517)*. Paderborn [u.a.] 2000.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Literatur

Accrocca, Felice: *Un ribelle tranquillo: Angelo Clareno e gli spirituali francescani fra Due e Trecento.* S. Maria degli Angeli, Perugia 2009.

Accrocca, Felice: *„Filii carnis – filii spititus": Il „Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum".* In: *Angelo Clareno Francescano: Atti del XXXIV convegno internazionale, Assisi, 5–7 ottobre 2006.* (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, NS 17) Spoleto 2007. S.49–90.

Accrocca, Felice: *Escatologia e francescanesimo nel Duecento*. In: Pásztor, Edith [Hrsg.]: *Attese escatologiche dei secoli XII–XIV dall'età dello Spirito al „Pastor angelicus". Atti del Convegno, L'Aquila, 11–12 Settembre 2003.* L'Aquila 2004. S.63–92.

Accrocca, Felice: *La città degli angeli. Profezia e speranza del futuro tra Medioevo e Rinascimento*. Florenz 2003.

Accrocca, Felice: *La lettera* (*o le lettere*) *di frate Elia sul transito di Franceso*. In: *Frate Francesco* 69, 2003. S.502–20.

Aertsen, Jan A./Pickavé, Martin [Hrsg.]: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*. (Miscellanea mediaevalia 29) Berlin 2002.

Ageno, Franca: *Sull'invettiva di Jacopone da Todi contro Bonifacio VIII*. In: *Lettere italiene* XVI, 1964. S.373–414.

Aichele, Klaus-Erwin: *The Glorification of Antichrist in the Concluding Scences of the Medieval „Ludus de Antichristo"*. In: *Modern Language Notes* 91, 1976. S.424–436.

Aichele, Klaus-Erwin: *Das Antichristdrama des Mittelalters, der Reformation und Gegenreformation*. Den Haag 1974.

D'Alatri, Mariano: *L'inquisizione francescana nell'Italia centrale del Duecento. Con il testo del „Liber inquisitionis" di Orvieto trascritto da Egidio Bonanno*. Rom 1996.

D'Alatri, Mariano: *L'inquisizione francescana nell'Italia centrale nel secolo XIII*. Rom 1954.

Albert, Karl: *Amalrich von Bena und die philosophische Mystik*. In: Ferrari, Jean/Grätzel, Stephan [Hrsg.]: *Spiritualität in Europa des Mittelalters. L'Europe spirituelle au Moyen Âge. 900 Jahre Hildegard von Bingen. 900 ans l'abbaye de Cîteaux*. St. Augustin 1998. S.157–164.

Alexander, Paul Julius: *The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West and the Beginnings of Joachimism*. In: Williams, Ann [Hrsg.]: *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*. London 1980. S.53–106.

Alexander, Paul Julius: *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*. Washington D.C. 1967.

Almond, Gabriel A./Appleby, R. Scott/Sivan, Emmanuel: *Strong Religion. The Rise of Fundamentalisms Around the World*. Chicago 2003.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Amargier, Paul-Antonin: *Jean de Roquetaillade et Robert d'Uzès*. In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome; Moyen Âge* 102, 1990. S.305–310.

Amargier, Paul-Antonin: *Robert d'Uzès, prédicateur*. In: *La Prédication en Pays d'Oc (XII^e-début XV^e siècle)*. (Cahiers de Fanjeaux 32) Toulouse 1997. S.159–170.

Amargier, Paul-Antonin: *Robert d'Uzès revisité*. In: *Fin du monde et signes des temps: visionnaires et prophètes en France méridionale.* (Cahiers de Fanjeaux 27) Toulouse 1992. S.33–47.

Amargier, Paul-Antonin Ders.: *La parole rêvée. Essai sur la vie et l'oeuvre de Robert d'Uzès O. P.* (*1263–1296*). Aix-en-Provence (Centre études des sociétés méditerranéennes) 1982.

Andenna, Giancarlo: *Il carisma negato: Gerardo Segarelli*. In: Andenna, Giancarlo/Breitenstein, Mirco/Melville, Gert [Hrsg.]: *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*. Münster 2005. S.415–442.

Anz, Christoph: *Ein Rebell wider Willen? Joachim von Fiore und das Fortwirken seiner Geschichtstheologie bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*. In: Fögen, Marie Theres [Hrsg.]: *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter. Historische und juristische Studien zur Rebellion*. Frankfurt a. M. 1995. S.163–183.

Armogathe, Jean-Robert: *L'Antéchrist à l'âge classique. Exégèse et politique*. Paris 2005.

Armstrong, Regis J.: *„Mira circa nos". Gregory IX's View of the Saint Francis of Assisi*. In: *Laurentianum* 25, 1984. S.385–414.

Auffarth, Christoph: *Apokalyptisches Mittelalter. Das Dritte Reich – des Geistes/der Gewalt*. In: Schipper, Bernd U./Plasger, Georg [Hrsg.]: *Apokalyptik und kein Ende?* Göttingen 2007. S.117–130.

Auw, Lydia van: *Angelo Clareno et les spirituels italiens.* Rom 1979.

Auw, Lydia van: *Angelo Clareno et les Spirituels du Midi*. In: Vicaire, Marie Humbert [Hrsg.]: *Franciscains d'Oc: les spirituels ca 1280–1324*. Toulouse 1975. S. 243–262.

Auw, Lydia van: *La vraie eglise d'apres les lettres d'Angelo Clareno*. In: *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo: 16–19 ottobre 1960*. (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale 3) Todi 1962. S.433–442.

Badilita, Cristian: *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église.* Paris 2005.

Baethgen, Friedrich: *Der Engelpapst. Idee und Erscheinung*. Leipzig 1943.

Baethgen, Friedrich: *Kaiser Friedrich II. 1194–1250*. In: Wolf, Gunther G. [Hrsg.]: *Stupor mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen*. Darmstadt 1966 (erneut 1982). S.459–481.

Baethgen, Friedrich: *Die Geschichte des Hauses Gaetani*. In: HZ 138, 1928. S.47–58.

Barbero, Alessandro: *Bonifacio VIII e la casa di Francia*. In: Menestò, Enrico [Hrsg.]: *Bonifacio VIII: Atti del XXXIX Convegno Storico Internazionale, Todi, 13–16 ottobre 2002*. Spoleto 2003. S.273–327.

Barnes, Robin B.: *Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*. Stanford 1988.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Barone, Giulia: *Gli Ordini Mendicanti dal Concilio di Lione II a Giovanni XXII. In: Angelo Clareno Francescano: Atti del XXXIV convegno internazionale, Assisi, 5–7 ottobre 2006*. (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, Nuova serie diritta da Enrico Menestò 17) Spoleto 2007. S.3–25.

Bartocci, Andrea: *La regola dei frati minori al Concilio di Vienne e la bolla exivi de paradiso di Clemente V (1312)*. In: *Archivum franciscanum historicum* 96, 2003. S.45–84.

Bartoli, Marco: *I Papi della Divina Commedia*. In: Fava Guzzetta, Livia/Di Paola Dollorenzo, Gabriella/Pettinari, Giorgio [Hrsg.]: *Dante e i papi: Altissimi cantus: Riflessione a 40 anni dalla Lettera apostolica di Paolo VI*. Rom 2009. S.99–112.

Bartoli, Marco: *La dimensione escatologica nella disputa tra spirituali e comunità*. In: *Angelo Clareno Francescano: Atti del XXXIV convegno internazionale, Assisi, 5–7 ottobre 2006*. (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, NS 17) Spoleto 2007. S.91–122.

Bartoli, Marco: *L'escatologia in Pietro di Giovanni Olivi*. In: Pásztor, Edith [Hrsg.]: *Attese escatologiche dei secoli XII–XIV dall'età dello Spirito al „Pastor angelicus": Atti del Convegno, L'Aquila, 11–12 Settembre 2003*. L'Aquila 2004. S. 163–178.

Bartoli, Marco: *Olivi et le pouvoir du pape*. In: Boureau/Piron [Hrsg.]: *Pierre de Jean Olivi. Pensée scolastique, dissidence franciscaine et société*, 1999. S.173–192.

Bartoli, Marco: *Pietro di Giovanni Olivi nella recente storiografia sul tema dell'infallibilità pontificia. In: Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo* 99/2, 1994. S.149–200.

Bartoli, Marco: *La caduta di Gerusalemme: il commento al libro delle lamentazioni di Pietro di Giovanni Olivi*. Rom 1991.

Bartolomei Romagnoli, Alessandra: *La rinuncia di Celestino V nella cronisticha del tempo*. In: Valeri, Biancamaria [Hrsg.]: *Pietro Celestino nel settimo Centenario dell'elezione pontificia. Convegno nazionale. Ferentino, 21–22 maggio 1994*. Casamari 1995. S.109–165.

Becker, Eva-Marie: *Markus 13 re-visited*. In: Becker, Michael/Öhler, Markus [Hrsg.]: *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*. Tübingen 2006. S.95–124.

Becker, Frank [Hrsg.]: *Geschichte und Systemtheorie*. Frankfurt am Main 2004.

Becker, Frank/Reinhardt-Becker, Elke: *Systemtheorie. Eine Einführung in die Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main 2001.

Becker, Hans-Jürgen: *Appellation vom Papst an ein allgemeines Konzil. Historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. Köln/Wien 1988.

Becker, Michael/ Öhler, Markus [Hrsg.]: *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*. Tübingen 2006.

Beirich, Gregory Scott: *Franciscan Poverty as a Basis for the Reform of the Church in Ubertino da Casale's Arbor vitae crucifixae Jesu*. In: Bellitto, Christopher M./Izbicki, Thomas M.: *Reform and Renewal in the Middle Ages and the Renaissance. Studies in*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

honor of Louis Pascoe. (Studies in the History of Christian Thought, 96) Leiden 2000. S.50–74.

Benedetti, Marina: *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo*. Milano 1998.

Benfell, V. Stanley: *Dante, Peter John Olivi, and the Franciscan Apocalypse*. In: Casciani, Santa [Hrsg.]: *Dante and the Franciscans*. Leiden [u.a.] 2006. S.9–50.

Benz, Ernst: *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*. Stuttgart (1934) 1964.

Benz, Ernst: *Joachim-Studien II: Die Exzerptsätze der Pariser Professoren aus dem Evangelium aeternum*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 51, 1932. S.415–455.

Berg, Dieter: *Spiritualismus und Fundamentalismus: Studien zur Bedeutung der Spiritualen und ihrer Geschichtstheologie im Franziskanerorden im Späten Mittelalter*. In: Bahlcke, Joachim/Lambrecht, Karen/Maner, Hans-Christian [Hrsg.]: *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung: Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag*. Leipzig 2006. S.35–54.

Berg, Dieter: *Papst Innocenz IV. und die Bettelorden in ihren Beziehungen zu Kaiser Friedrich II*. In: Felten, Franz Joseph/Jaspert, Nikolas [Hrsg.]: *Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*. Berlin 1999. S.461–481.

Berg, Dieter: *Staufische Herrschaftsideologie und Mendikantenspiritualität. Studien zum Verhältnis Kaiser Friedrichs II. zu den Bettelorden*. In: *Wissenschaft und Weisheit* 51, 1988. S.26–51, 185–209. Erneut in Ders.: *Armut und Geschichte. Studien zur Geschichte der Bettelorden im Hohen und Späten Mittelalter*. Kevelaer 2001. S.213–254.

Bernett, Charles/Gautier Dalché, Patrick: *Attitudes Towards the Mongols in Medieval Literature*. In: *Viator* 22, 1991. S.153–167.

Bernheim, E.: *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung*. Tübingen 1918.

Bertram, Martin: *La rinuncia al papato nella dottrina canonistica precedente e contemporanea a Celestino V*. In: Valeri, Biancamaria [Hrsg.]: *Pietro Celestino nel settimo Centenario dell'elezione pontificia. Convegno nazionale. Ferentino, 21–22 maggio 1994*. Casamari 1995. S.101–108.

Bertram, Martin: *Die Abdankung Papst Cölestins V. (1294) und die Kanonisten*. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 56, 1970. S.1–101.

Bernheim, E.: *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*. Tübingen 1918.

Bietenholz, Peter G.: *Historia and Fabula: Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age*. Leiden [u.a.] 1994.

Biget, Jean-Louise: *Culte et rayonnement de Pierre Déjean-Olieu en Languedoc au début du XIVe siècle*. In: Boureau, Alain/Piron, Sylvain [Hrsg.]: *Pierre de Jean Olivi. Pensée scolastique, dissidence franciscaine et société*. Paris 1999. S.275–308.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Bloomfield, Morton Wilfred: *Recent scholarship on Joachim of Fiore and his Influence*. In: Williams, Ann [Hrsg.]: *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*. London 1980. S. 21–52.

Bloomfield, Morton Wilfred: *Joachim of Flora: A Critical Survey of his Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence*. In: *Traditio* 13, 1957. S.249–312.

Bloomfield, Morton Wilfred/Reeves, Marjorie Ethel: *The Penetration of Joachism into Northern Europe*. In: *Speculum* 29, 1954. S.772–793.

Blumenfeld-Kosinski, Renate: *Poets, Saints, and Visionaries of the Great Schism, 1378–1417*. Pennsylvania University Press, University Park, Pa. 2006.

Bohleber, Werner: *Idealität und Destruktivität: Überlegungen zur Psychodynamik des religiösen Fundamentalismus*. In: Leuzinger-Bohleber, Marianne/Klumbies, Paul-Gerhard [Hrsg.]: *Religion und Fanatismus: Psychoanalytische und theologische Zugänge*. Göttingen 2010. S.25–47.

Boiadjiev, Tzotcho: *Der mittelalterliche Apokalyptismus und der Mythos vom Jahre 1000*. In: Aertsen/Pickavé [Hrsg.]: *Ende und Vollendung*, 2002. S.165–178.

Bojcov, Michail A.: *Warum pflegten deutsche Könige auf Altären zu sitzen?* In.: Oexle, Otto Gerhard/Bojcov, Michail A. [Hrsg.]: *Bilder der Macht in Mittelalter und Neuzeit: Byzanz, Okzident, Russland*. Göttingen 2007. S.243–314.

Bösch, Paul: *Zwischen Orthodoxie und Häresie: Eine Deutung der Stigmata von Franz von Assisi*. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 17, 2009. S.121–147.

Bösch, Paul: *Franz von Assisi – Neuer Christus. Die Geschichte einer Verklärung*. Düsseldorf 2005.

Bosshard-Nepustil, Erich: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit*. Göttingen 1997.

Bostick, Curtis v.: *The Antichrist and the Lollards. Apocalypticism in Late Medieval and Reformation England*. (Studies in Medieval and Reformation Thought LXX) Leiden/Boston/Köln 1998.

Boureau, Alain/Piron, Sylvain [Hrsg.]: *Pierre de Jean Olivi. Pensée scolastique, dissidence franciscaine et société*. Paris 1999.

Bousset, Wilhelm: *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apocalypse*. 1895.

Brady, Thomas A. [Hrsg.]: *The Work of Heiko A. Oberman. Papers from the Symposium on His Seventieth Birthday*. Leiden u.a. 2003.

Braid, A. J.: *The Heresy of the Amalricians: An Enquiry into some possible Sources*. Oxford 1976.

Braisch, Ingeborg: *Eigenbild und Fremdverständnis im Duecento: Saba Malaspina und Salimbene da Parma*, Bd.2: *Salimbene da Parma*. Frankfurt a. M. (u.a.) 2010.

Brandes, Wolfram/Schmieder, Felicitas [Hrsg.]: *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern*. Berlin 2010.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Brandes, Wolfram/Schmieder, Felicitas [Hrsg.]: *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*. (Millenium-Studien 16) Berlin/New York 2008.

Bräunlein, Peter J.: *Passion/Pasyon. Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum*. Paderborn 2010.

Bredero, Adriaan Hendrik: *The Announcement of the Coming of the Antichrist and the Medieval Concept of Time*. In: Wilks, Michael J. [Hrsg.]: *Prophecy and Eschatology* (Studies in Church History, Subsidia 10) Oxford 1994. S.3–13.

Briguglia, Gianluca: La *questione del potere. Teologi e teoria politica nella disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*. Mailand 2010.

Brooke, Rosalind Beckford: *The Image of St Francis: Responses to Sainthood in the Thirteenth Century*. Cambridge (u.a.), 2006.

Brown, Elisabeth A. R.: *Moral Imperatives and Conundrums of Conscience: Reflections on Philip the Fair of France*. In: *Speculum* 87, 2012. S.1–37.

Brown, Elizabeth A. R./Lerner, Robert Earl: *On the Origins and Import of the Columbinus Prophecy*. In: *Traditio* 45, 1989/90. S.219–256.

Brunner, Melanie: *Papal Interventions in Mendicant Organisation: Pope John XXII and the Franciscans*. In: Robson, Michael/Röhrkasten, Jens [Hrsg.]: *Franciscan Organisation in the Mendicant Context: Formal and Informal Structures of the Friars' Lives and Ministry in the Middle Ages*. Berlin 2010. S.353–376.

Burnham, Louisa: *So Great a Light, so Great a Smoke: The Beguin Heretics of Languedoc*. Ithaca/London 2008.

Burnham, Louisa: *Just talking about God: Orthodox Prayer, among the Heretical Beguins*. In: Johnson, Timothy J. [Hrsg.]: *Franciscans at Prayer*. Leiden [u.a.] 2007.

Burr, David: *A Time to Live, a Time to Die: Angelo Clareno on Martyrdom*. In: *Franciscan Studies* 70, 2012. S.411–528.

Burr, David: *History as Prophecy. Angelo Clareno's Chronicle as a Spiritual Franciscan Apocalypse*. In: Cusato, Michael F./Geltner, G. [Hrsg.]: *Defenders and Critics of Franciscan Life. Essays in Honor of John V. Fleming*. Leiden/Boston 2009. S.119–138.

Burr, David: *John XXII and the Spirituals: Is Angelo Clareno Telling the Truth?* In: *Franciscan Studies* 63, 2005. S.271–287.

Burr, David: *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*. Pennsylvania State University Press 2001.

Burr, David: *Olivi's Peaceable Kingdom: A Reading of the Apocalypse Commentary*. Philadelphia 1993.

Burr, David: *Mendicant Readings of the Apocalypse*. In: Emmerson, Richard/McGinn, Bernhard: *The Apocalypse in the Middle Ages*. New York 1992. S.89–104.

Burr, David: *Ecclesiastical Condemnation and Exegetical Theory: The Case of Olivi's Apocalypse Commentary*. In: Lerner, Robert Earl [Hrsg.]: *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese*. München 1996. S.149–162.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Burr, David: *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus pauper Controversy*. Philadelphia 1989.

Burr, David: *Franciscan Exegesis and Saint Francis as Apocalyptic Angel.* In: King, Edward [Hrsg.]: *Monks, Nuns, and Friars in Mediaeval Society*. Louvain 1989. S.51–62.

Burr, David: *Olivi, Apocalyptic Expectation, and Visionary Experience*. In: *Traditio* 41, 1985. S.273–288.

Burr, David: *Olivi's Apocalyptic Timetable*. In: *Journal of Medieval and Renaissance studies* 11, 1981. S.237–260.

Burr, David/Flood, David Ethelbert: *Peter Olivi: On Poverty and Revenue*. In: *Franciscan Studies* 40, 1980. S.18–58.

Caliendo, Philip M.: *Ubertino da Casale: A Re-evaluation of the Eschatology in the fifth Book of his „Arbor vite crucifixe jesu"*. New Brunswick 1979.

Da Campagnola, Stanislao: *Dai « Viri Spirituales » di Gioacchino da Fiore ai «Fratres Spirituales» di Francesco d'Assisi*. In: *Picenum Seraphicum* 11, 1974. S.24–55.

Da Campagnola, Stanislao: *L' angelo del sesto sigillo e l'„alter Christus"*. Rom 1971.

Canetti, Luigi A.: *L'invenzione della memoria: Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*. Spoleto 1996.

Canning, Joseph: *Ideas of Power in the Late Middle Ages.* Cambridge 2012.

Capezzali, Walter [Hrsg.]: *Celestino V e i suoi tempi: realtà spirituale e realtà politica. Atti del 4. Convegno storico internazionale, L'Aquila, 26–27 agosto 1989.* L'Aquila 1990.

Capezzali, Walter [Hrsg.]: *Celestino V papa angelico: Atti del convegno storico internazionale, L'Aquila, 26–27 agosto 1987.* L'Aquila 1988.

Capitani, Ovidio: *La polemica antibonifaciana.* In: *Iacopone da Todi. Atti del XXXVII Convegno Storico Internazionale, Todi, 8–11 ottobre 2000.* Spoleto 2001. S.127–148.

Capitani, Ovidio: *Polemica religiosa e polemica pubblicistica nelle laude di Iacopone da Todi.* In: Menestò, Enrico [Hrsg.]: *Atti del convegno Storico Iacoponico. In occasione del 750. anniversario della nascita di Iacopone da Todi.* Firenze 1981. S.11–33.

Capitani, Ovidio/Miethke, Jürgen [Hrsg.]: *L'attesa della fine dei tempi nel medioevo*. Bologna 1990.

Carreras y Artau, Joaquín: *La pólemica gerundiense sobre el Antichristo entre Arnau de Villanova y los dominicos.* In: *Annales del Instituto de Estudios Gerundenses* 5, 1950. S.34–44.

Carniello, Brian R.: *Gerardo Segarelli as the Anti-Francis: Mendicant Rivalry and Heresy in Medieval Italy.* In: *The Journal of Ecclesiastical History* 57, 2006. S. 226–251.

Carozzi, Claude: *Weltuntergang und Seelenheil. Apokalyptische Visionen im Mittelalter.* Frankfurt am Main 1996.

Casagrande, Giovanna: *Un Ordine per i laici. Penitenza e Penitenti nel Duecento.* In: Bartoli Langeli, Attilio/Prinzivalli, Emanuela [Hrsg.]: *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana.* Turin 1997. S.237–255.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Casciani, Santa [Hrsg.]: *Dante and the Franciscans.* Leiden [u.a.] 2006.

Cecchini, Giovanni: *Raniero Fasani et les flagellants*. In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge, temps modernes* 87, 1975. S.339–35.

Cermanovà, Pavlina: *Die hussitischen Identitätsstrategien an der Schwelle des apokalyptischen Zeitalters*. In: Wieser, Veronika/Zolles, Christian/Zolles, Martin/Feik, Catherine [Hrsg.]: *Abendländische Apokalyptik: Kompendium zur Genealogie der Endzeit.* Berlin 2012. S.391–410.

Classen, Peter: *Eschatologische Ideen und Armutsbewegungen im 11. und 12. Jahrhundert* [1969]. In: Fleckenstein, Josef [Hrsg.]: *Ausgewählte Aufsätze von Peter Classen.* (Vorträge und Forschungen 28) Sigmaringen 1983. 307–326.

Classen, Peter: *Rom und Paris: Kurie und Universität im 12. und 13. Jahrhundert*. In: Ders./ Fried, Johannes [Hrsg.]: *Studium und Gesellschaft im Mittelalter*. Stuttgart 1983. S.127–169.

Classen, Peter: *Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie. Mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie*. Wiesbaden 1960.

Clemens, Raymond: *The Pope's Shrunken Head: The Apocalyptic Visions of Robert of Uzes*. In: Fulton, Rachel/Holsinger, Bruce Wood [Hrsg.]: *History in the Comic Mode: Medieval Communities and the Matter of Person*. New York 2007. S. 36–44.

Collins, John J./McGinn, Bernard/Stein, Stephen J. [Hrsg.]: *The Encyclopedia of Apocalypticism* (Vol. 1–3). New York 1999.

Congourdeau, Marie-Hélène : *Les Oracula Leonis*. In: Fonseca, Cosimo Damiano [Hrsg.]: *Gioachimismo e profetismo in Sicilia, secoli XIII–XVI: atti del terzo convegno internazionale di studio, Palermo, Monreale, 14–16 ottobre 2005*. Rom 2007. S.79–92.

Constable, Giles: *Papal, Imperial and Monastic Propaganda in the Eleventh and Twelfth Centuries*. In: Ders.: *Monks, Hermits and Crusaders in Medieval Europe*. London 1988. S.179–198.

Coste, Jean [Hrsg.]/ Vauchez, André [Bearb.]: *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303–1311).* Rom 1995.

Cousins, Ewert: *Die menschliche Natur Christi und seine Passion*. In: McGinn, Bernard/ Riatt, Jill/Meyendorff, John [Hrsg.]: *Geschichte der christlichen Spiritualität. Band 2: Hochmittelalter und Reformation*. Würzburg 1995. S.383–399.

Cusato, Michael F.: *Francis of Assisi, Deacon? An Examination of the Claims of the Earliest Franciscan Sources 1229–1235.* In: Cusato, Michael F./Geltner, G. [Hrsg.]: *Defenders and Critics of Franciscan Life. Essays in Honor of John V. Fleming*. Leiden/Boston 2009. S.9–40.

Czerwon, Ariane: *Predigt gegen Ketzer*. Tübingen 2011.

Damiata, Marino: *Pietà e storia nell'Arbor vitae di Ubertino da Casale.* (Biblioteca di Studi francescani 19) Florenz 1988.

Damiata, Marino: *Aspettando l'apocalisse in fervore e furore con Ubertino da Casale*. Rom 2000.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Daniel, Emmett Randolph: *Exodus and Exile: Joachim of Fiore's Apocalyptic Scenario*. In: Bynum, Caroline Walker/Freedman, Paul: *Last Things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*. Philadelphia 2000. S.124–139.

Daniel, Emmett Randolph: *Joachim of Fiore: New Editions and Studies*. In: *Cristianesimo nella storia* 21, 2000. S.675–685.

Daniel, Emmett Randolph: *Abbot Joachim of Fiore: A Reformist Apocalyptic*. In: Kleinhenz, Christopher [Hrsg.]: *Fearful Hope: Approaching the New Millennium.* Madison 1999. S.207–210.

Daniel, Emmett Randolph: *Joachim of Fiore: Patterns of History in the Apocalypse.* In: Emmerson, Richard Kenneth/McGinn, Bernard [Hrsg.]: *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca, N Y 1992. S.72–88.

Daniel, Emmett Randolph: *Spirituality and Poverty: Angelo da Clareno and Ubertino da Casale*. In: *Medievalia et humanistica: Studies in medieval and Renaissance culture, Neue Serie* 4, 1973. S.89–98.

Daniel, Emmett Randolph: *A Re-examination of the Origins of Franciscan Joachitism.* In: Speculum 43, 1968. S. 671–676.

Daniel, Emmett Randolph/Kerby-Fulton, Kathryn: *English Joachimism, 1300–1500: The „Columbinus Prophecy"*. In: Daniel, Emmett Randolph: *Abbot Joachim of Fiore and Joachimism.* Aldershot (u.a.) 2011. Tl. XVI. S.313–350.

Daxelmüller, Christoph: *„Süße Nägel der Passion". Die Geschichte der Selbstkreuzigung von Franz von Assisi bis heute.* Düsseldorf 2001.

Deane, Jennifer Kolpacoff: *The Auffahrtabend Prophecy and Henry of Langenstein: German Adaptation and Transmission of the „Visio fratris Johannis".* In: *Viator* 40/1, 2009. S.355–386.

De Fraja, Valeria: *Oltre Cîteaux. Gioacchino da Fiore e l'Ordine florense.* (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti 19) Rom 2006.

Dehoux, Esther: *L'attentat d'Anagni. Offense et affirmation de l'idéologie royale.* In: Hoareau-Dodinau, Jacqueline/Métairie, Guillaume [Hrsg.]: *L'offense. Du „torrent de boue" à l'offense au chef de l'État.* Limoges 2010. S. 173–199.

Delgado, Mariano/Leppin, Volker [Hrsg.]: *Der Antichrist: Historische und systematische Zugänge.* Fribourg [u.a.] 2011.

Delle Donne, Fulvio: *Federico II: La condanna della memoria; metamorfosi di un mito.* Rom 2012.

Delle Piane, Mario: *Vecchio e nuovo nelle idee politiche di Pietro Dubois.* Firenze 1959.

Delgado, Mariano/Fuchs, Gotthard: *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung.* Bd. 1: *Mittelalter.* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, hrsg. von Mariano Delgado und Volker Leppin, Bd.2) Stuttgart 2006.

Delgado, Mariano/Leppin, Volker [Hrsg.]: *Der Antichrist: Historische und systematische Zugänge.* Fribourg (u.a.) 2011.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Dempf, Alois: *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance.* München/Berlin 1929.

Denifle, Heinrich: *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni.* In: ALKG 1, 1885. Unveränderter Nachdruck Graz 1955. S.99–164.

Denton, H.: *Bernard Saisset and the Franco-Papal Rift of December 1301.* In: *Revue d'histoire ecclésiastique* 102, 2007. S.399–426.

Dickson, Gary: *The Burning of the Amalricians.* In: *The Journal of Ecclesiastical History* 40, 1989. S.347–369. Erneut in Ders.: *Religious Enthusiasm in the Medieval West: Revivals, Crusades, Saints.* Aldershot u.a. 2000. S.347–369.

Dickson, Gary: *The Crowd at the Feet of Pope Boniface VIII: Pilgrimage, Crusade and the First Roman Jubilee (1300).* In: *Journal of Medieval History* 25 (4), 1999. S.279–307.

Dickson, Gary: *The Flagellants of 1260 and the Crusades.* In: *Journal of Medieval History* 15, 1989. S.227–67.

Dickson, Gary: *Joachism and the Amalricians.* In: *Florensia* 1, 1987. S.35–45.

Dolso, Maria Teresa: *La chronica XXIV generalium: il difficile percorso dell'unita nella storia francescana.* Padua 2003.

Douie, Decima Langworthy: *The conflict between the seculars and the mendicants at the university of Paris in the thirteenth century.* London 1954.

Douie, Decima Langworthy: *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli.* London 1932.

Dronke, Peter: *Medieval Sibyls: Their Character and their Auctoritas.* In: *Studi medievali* (Ser. 3) 36, 1995. S.581–615. Erneut in Ders.: *Forms and Imaginings: From Antiquity to the Fifteenth Century.* Rom 2008. S.13–46.

Dufeil, Michel-Marie: *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250–1259*. Paris 1972.

Dupré Theseider, Eugenio: *L'attesa escatologica durante il periodo avignonese.* In: Ders.: Mondo *cittadino e movimenti ereticali nel medioevo.* Bologna 1978. S.393–438.

Dupuy, Mark: *The Unwilling Prophet and the New Maccabees: John de Roquetaillade and the Valois in the Fourteenth Century.* In: *Florilegium* 17, 2000. S.229–250.

Eastman, John R.: *Papal Abdication in Later Medieval Thought.* (Texts and Studies in Religion, Vol. 42.) Lewiston/Queenston/Lampeter 1990.

Eastman, John R.: *Aegidius Romanus, De renuntiatione papae. Kritische Edition und Analyse der Frage der Papstabdankung in der Zeit von Cölestin V. und Bonifaz VIII.* Würzburg 1984.

Egger, Christoph*: Joachim von Fiore, Rainer von Ponza und die römische Kurie.* In: Rusconi, Roberto [Hrsg.]: *Gioacchino da Fiore tra Bernardino di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5 Congresso internazionale di studi gioachimiti. San Giovanni in Fiore, 16–21 settembre 1999.* (Opere di Gioacchino da Fiore. Testi e strumenti 13) Rom 2001. S.129–162.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Egger, Christoph*: A Theologian at Work: Some Remarks on Methods and Sources in Innocent III's Writings.* In: Moore, John Clare/Bolton, Brenda M./Powell, James Matthew/Rousseau, Constance M. [Hrsg.]: *Pope Innocent III and his World.* Aldershot 1999. S. 25–33.

Ehrle, Franz: *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften .* In: ALKG 3, 1887. S.409–552.

Ehrle, Franz: *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne.* In ALKG 3, 1887. S.7–32.

Ehrle, Franz: *Olivis Schreiben an die Söhne Karls II. von Neapel aus dem Jahre 1295.* In: ALKG 3, 1887. S.534–540.

Elliott, Dyan: *Proving Women. Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages.* Princeton, NJ 2004.

Emmerson, Richard Kenneth: *Antichrist on Page and Stage in the Later Middle Ages.* In: Stillman, Robert E. [Hrsg.]: *Spectacle and Public Performance in the Late Middle Ages and the Renaissance.* Leiden 2006. S.1–31.

Emmerson, Richard Kenneth: *The Apocalypse and Joachim of Fiore: Keys to the Medieval Apocalyptic Imagination.* In: Ders./Herzman, Ronald B. [Hrsg.]: *The Apocalyptic Imagination in Medieval Literature.* Philadelphia 1992. S.1–35.

Emmerson, Richard Kenneth: *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature*. Seattle/Manchester 1981.

Emmerson, Richard Kenneth: *Antichrist as Anti-Saint: The Significance of Abbot Adso's Libellus de Antichristo.* In: *The Benedictine Review* 30, 1979. S.175–180.

Emmerson, Richard Kenneth: *The Legenda Maior: Bonaventure's Apocalyptic Francis.* In: Ders./ Herzman, Ronald B. [Hrsg.]: *The Apocalyptic Imagination in Medieval Literature.* Philadelphia 1992. S.36–75.

Erdmann, Carl: *Die Anfänge der staatlichen Propaganda im Investiturstreit.* In: *Historische Zeitschrift* 154, 1936. S.491–512.

Erdmann, Carl: *Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im 11. Jahrhundert.* In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 51, 1932. S. 384–414.

Ernst, Josef: *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments.* (Biblische Untersuchungen, Bd. 3) Regensburg 1967.

Ertl, Thomas: *Religion und Disziplin: Selbstdeutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum.* Berlin 2006.

Favazza, Armando: *Bodies under Siege: Self-mutilation, nonsuicidal self-injury, and body modification in culture and psychiatry.* Baltimore 2011.[3]. [Au][fl][age]

Fawtier, Robert: *L'Attentat d'Anagni 1303.* In: *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'Ecole française de Rome* 60, 1948. S.153–179.

Feik, Catherine: *Offenbarung und Weissagung bei Martin Luther und in seinem Umkreis.* In: Wieser, Veronika/Zolles, Christian/Zolles, Martin/Feik, Catherine [Hrsg.]: *Abendländische Apokalyptik: Kompendium zur Genealogie der Endzeit.* Berlin 2012. S.411–430.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Feld, Helmut: *Franziskus von Assisi und seine Bewegung.* Darmstadt 1994.

Felici, Lucia: *Il Papa diavolo: il paradigma dell'Anticristo nella pubblicistica europea del Cinquecento.* In: Alazard, Florence; La Brasca, Frank [Hrsg.]: *La papauté à la Renaissance.* (Le savoir de Mantice / 12) Paris 2007. S.533–569.

Fichtenau, Heinrich: *Heretics and Scholars in the High Middle Ages, 1000–1200.* University Park, Pa. 1998.

Fillitz, Hermann: *Die Cathedra Petri. Zur gegenwärtigen Forschungslage.* In: Fillitz, Hermann/Kirchweger, Franz/Telesko, Werner [Hrsg.]: *Thesaurus mediaevalis: Ausgewählte Schriften zur Schatzkunst des Mittelalters.* Ostfildern 2010. S.187–198.

Finke, Heinrich: *Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen.* Münster 1902.

Flanagan, Sabina: *Heresy, Madness and Possession in the High Middle Ages.* In: Hunter, Ian/Laursen, John Christian/Nederman, Cary J. [Hrsg.]: *Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe.* Aldershot [u.a.] 2005. S.29–42.

Fleming, Martha H. [Hrsg.]: *The Late Medieval Pope Prophecies: The Genus nequam Group.* Tempe, Ariz. 1999.

Fleming, Martha H. [Hrsg.]: *Metaphors of Apocalypse and Revolution in some Fourteenth-Century Popular Prophecies.* In*: Acta. Proceedings of the SUNY Regional Conferences in Medieval Studies* 7, 1980. S.131–146.

Flood, David: *Recent Study on Peter Olivi.* In: Franciscan Studies 58, 2000. S.111–119.

Flood, David: *Franziskus und die Offenheit der Geschichte.* In: Bauer, Dieter R./Feld, Helmut/Köpf, Ulrich [Hrsg.]: *Franziskus von Assisi: Das Bild des Heiligen aus neuer Sicht.* (Archiv für Kulturgeschichte, Beiheft 54) Köln [u.a.] 2005. S.97–106.

Flood, David: *Poverty as Virtue, Poverty as Warning, and Peter of John Olivi.* In: Boureau, Alain/Piron, Sylvain [Hrsg.]: *Pierre de Jean Olivi. Pensée scolastique, dissidence franciscaine et société.* Paris 1999. S. 157–172.

Fonseca, Cosimo Damiano: *Federico II e gli Ordini Mendicanti.* In: Esch, Arnold/Kamp, Norbert [Hrsg.]: *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994.* Tübingen 1996. S.163–181.

Forni, Alberto: *Pietro di Giovanni Olivi e Dante. Un progetto di ricerca.* In: *Collectanea Franciscana* 82, 2012. S.87–156.

Forni, Alberto: *Pietro di Giovanni Olivi di fronte alla rinuncia di Celestino V*. In: *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 99/1, 1993. S.117–157.

Forni, Alberto/Vian, Paolo: *Un codice curiale nella storia della condanna della „Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi: il Parigino latino 713 (1).* In: *Collectanea Franciscana* 81, 2011. S.479–558.

Fössel, Amalie: *Die Ortlieber. Eine spiritualistische Ketzergruppe im 13. Jahrhundert.* (MGH Studien und Texte Bd.7) Hannover 1993.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

De Fraja, Valeria: *Usi politici della profezia gioachimita.* In: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 25, 1999. S.375–400.

Freed, John Beckman: *The Friars and German Society in the 13th Century.* Cambridge 1977.

Frevel, Christian: *Du sollst dir kein Bildnis machen! – Und wenn doch? Überlegungen zur Kultbildlosigkeit der Religion Israels.* In: Janowski, Bernd/Zchomelidse, Nino [Hrsg.]: *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel. Tübinger Symposion.* (Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel, Band 3. Deutsche Bibelgesellschaft 2003. S.23- 48.

Friderich, Karl: *Die dem Abt Joachim von Floris zugeschriebenen Commentare zu Jesaias und Jeremias.* In: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 2, 1859. S.449ff.

Fried, Johannes: *Die Endzeit fest im Griff des Positivismus? Zur Auseinandersetzung mit Sylvain Gouguenheim.* In: HZ 275, 2002. S.281–321.

Fried, Johannes: *Aufstieg aus dem Untergang.* München 2001.

Fried, Johannes: *Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende.* In: DA 45, 1989. S.385–473.

Friedlander, Alan: *The Hammer of the Inquisitors: Brother Bernard Délicieux and the Struggle against the Inquisition in Fourteenth-Century France* . Leiden (u.a.) 2000

Friedlander, Alan: *Jean XXII et les spirituels: le cas de Bernard Délicieux.* In: *La papauté d'Avignon et le Languedoc 1316–1342.* (Cahiers de Fanjeaux 26) Toulouse 1991. S.221–236.

Friedman, John Block: *Antichrist and the Iconography of Dante's Geryon.* In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 35, 1972. S.108–122.

Frugoni, Arsenio: *Sui flagellanti del 1260.* In: Ders.: *Incontri nel medioevo*. Bologna 1979. S.179–202.

Frugoni, Arsenio: *Il Giubileo di Bonifacio VIII.* In: Ders.: *Incontri nel medioevo.* Bologna 1979. S.73–117.

Frugoni, Arsenio: *Jacopone francescano.* In: *Iacopone e il suo tempo: (Todi), 13–15 ottobre 1957.* (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale 1) Todi 1959. S.77–102.

Frugoni, Arsenio: *Celestiniana.* Rom 1954.

Frugoni, Chiara: *Due Papi per un Giubileo. Celestino V, Bonifacio VIII e il primo Anno Santo.* Milano 2000.

Frugoni, Chiara: *Franz von Assisi. Die Lebensgeschichte eines Menschen.* Zürich 1997.

Frugoni, Chiara: *Francesco e l'invenzione delle stimmate: una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*. Turin 1993.

Fumagalli Beonio-Brocchieri, Mariateresa: *Federico II: ragione e fortuna.* Rom [u.a.] 2005.

Del Fuoco, Maria Grazia [Hrsg.]: *Da Celestino V all „Ordo Coelestinorum".* L'Aquila 2005.

Gardner, Jeff B.: *The Condemnation of Peter John Olivi's Lectura super Apocalypsim as contained in Littera Magistrorum: A Translation and Review.* Lawrence: University of Kansas 1993.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Gassmann, Lothar: *Der Antichrist in den christlichen und pseudochristlichen Sekten.* In: Delgado/Leppin [Hrsg.]: *Der Antichrist,* 2011 [S.426ff.].

Gatto, Ludovico/Plebani, Eleonora [Hrsg.]: *Celestino V: Cultura e società* (*Ferentino, 17 maggio 2003*). Rom 2007.

Gatto, Ludovico/Plebani, Eleonora [Hrsg.]: *Celestino V e Gioacchino da Fiore*. In: Gatto, Ludovico/Plebani, Eleonora [Hrsg.]: *Celestino V: cultura e società* (*Ferentino, 17 maggio 2003*). Rom 2007. S.245–276.

Gatto, Ludovico/Plebani, Eleonora [Hrsg.]: *La vera storia di Celestino V.* In: Gatto, Ludovico/Plebani, Eleonora [Hrsg.]: *Celestino V: cultura e società* (*Ferentino, 17 maggio 2003*). Rom 2007. S.9–108.

Gatto, Ludovico/Plebani, Eleonora [Hrsg.]: *Benedetto Caetani e Pietro del Morrone nel 1294.* In: Gatto, Ludovico/ Plebani, Eleonora [Hrsg.]: *Celestino V, pontefice e santo.* Rom 2006. S.207–242.

Geltner, Guy: Geltner, Guy: *The Making of Medieval Antifraternalism: Polemic, Violence, Deviance, and Remembrance.* Oxford 2012.

Geltner, Guy: Geltner, Guy: *Mendicants as Victims: Scale, Scope and the Idiom of Violence.* In: *Journal of Medieval History* 36, 2010. S.126–141.

Geltner, Guy: Geltner, Guy: *William of St. Amour's De periculis novissimorum temporum: A False Start to Medieval Antifraternalism?* In: Geltner, Guy/Cusato, Michael F. [Hrsg.]: *Defenders and Critics of Franciscan Life: Essays in Honour of John V. Fleming* Leiden (u.a.) 2009. S.105–118.

George, Martin: *Vom Kommen des Antichrist: Endzeitfurcht und Endzeitsehnsucht in 2000 Jahren Christentum.* In: Moser, Rupert/Zwahlen, Sara Margarita [Hrsg.]: *Endzeiten – Wendezeiten.* Bern 2004. S.27–64.

Gerwing, Manfred: *Vom Ende der Zeit: Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts.* Münster 1996.

Gigliotti, Valerio: *„Fit monachus, qui papa fuit": la rinuncia di Celestino V tra diritto e letteratura.* In: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 44, 2008. S.257–323.

Göckenjan, Hansgerd: *Endzeitstimmung und Entdeckergeist. Die Mongolen im Spiegel zeitgenössischer abendländischer Quellen.* In: Göckenjan, Hansgerd/Knüppel, Michael/Winkler, Eberhard [Hrsg.]: *Ungarn, Türken und Mongolen: Kleine Schriften von Hansgerd Göckenjan.* Wiesbaden 2007. S.583ff.

Goetz, Hans-Werner: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im hohen Mittelalter.* (Orbis mediaevalis – Vorstellungswelten des Mittelalters 1) Berlin 1999.

Le Goff, Jacques: *Franz von Assisi.* Stuttgart 2006.

Gouron, André: *Comment Guillaume de Nogaret est-il entré au service de Philippe le Bel.* In: *Revue historique* 298, 1998. S.25–46.

Gow, Andrew Colin: *Das Gefolge des Antichristen: Zur Legende von den „roten Juden".* In: Knefelkamp, Ulrich/Martin, Frank [Hrsg.]: *Der Antichrist: Die Glasmalereien der Marienkirche in Frankfurt Oder.* Leipzig 2008. S.102–112.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Gow, Andrew Colin: *Wie übergeht man eschatologisches Gedankengut? Und warum? Und wenn man es einmal übergangen oder verkannt hat, was wären dann konkret die Folgen?* In: Brandes/Schmieder: *Endzeiten,* 2006. S.1–12.

Gow, Andrew Colin: *Popular Persuasions. Flagellants and the Constructions of Sanctity in Latin and Orthodox Christendom.* In: Derwich, Marek/Dmitriev, Mikhaïl Vladimirovich [Hrsg.]: *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au moyen âge et à l'époque moderne = De sociali et politico momento cultus sanctorum medio et in recentiore aevo in hominum ritus Graeci et latini societatibus observato: Approche comparative*. Wroclaw 1999. S.457–468.

Gow, Andrew Colin: *The Jewish Antichrist in Medieval and Early Modern Germany.* In: *Medieval Encounters* 2, 1996. S.249–285.

Gow, Andrew Colin: *The Red Jews. Antisemitism in an Apocalyptic Age 1200–1600.* Leiden/ New York/Köln 1995.

Grabmayer, Johannes: *Satan im späten Mittelalter – Vom gefallenen Engel zum Gegengott.* In: Schneider, Almut/Neumann, Michael [Hrsg.]: *Mythen Europas. Schlüsselfiguren der Imagination. Bd. 3: Zwischen Mittelalter und Neuzeit.* Darmstadt 2005. S.168–187.

Graefe, Friedrich: *Die Publizistik in der letzten Epoche Kaiser Friedrichs II. Ein Beitrag zur Geschichte der Jahre 1239–1250.* Heidelberg 1909.

Graf, Arturo: *Il rifiuto di Celestino V.* In: Ders.: *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo.* (urspr. 2 Bände, Turin 1892–93) Nachdruck (in einem Band) Hildesheim/ Zürich/New York 1985. S. 223–238.

Grieco, Holly J.: *Franciscan Inquisition and Mendicant Rivalry in Mid-thirteenth-century Marseille.* In: *Journal of Medieval History* 34, 2008. S.275–290.

Groh, Dieter: *Verschwörungstheorien revisted.* In: Caumanns, Ute/Niendorf, Matthias [Hrsg.]: *Verschwörungstheorien: Anthropologische Konstanten – historische Varianten.* Osnabrück 2001.

Groh, Ruth: *Verschwörungstheorien und Weltdeutungsmuster.* In: Caumanns, Ute/ Niendorf, Matthias [Hrsg.]: *Verschwörungstheorien: Anthropologische Konstanten – historische Varianten.* Osnabrück 2001.

Grundmann, Herbert: *Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza.* In: DA 16, 1960. S.437–546. Erneut in Ders.: *Ausgewählte Aufsätze 2: Joachim von Fiore.* (MGH Schriften 25,2) Stuttgart 1977. S.254–360.

Grundmann, Herbert: *Neue Forschungen über Joachim von Fiore.* München 1950.

Grundmann, Herbert: *Die Papstprophetien des Mittelalters.* In: *Archiv für Kulturgeschichte* 19, 1929. S.77–138. Erneut in Ders.: *Ausgewählte Aufsätze 2: Joachim von Fiore.* (MGH Schriften 25,2) Stuttgart 1977. S.1–57.

Grundmann, Herbert: *Liber de Flore. Eine Schrift der Franziskaner-Spiritualen aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts.* In: *Historisches Jahrbuch* 49, 1929. S.33–91.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Wiederabgedruckt in Ders.: *Ausgewählte Aufsätze Band 2: Joachim von Fiore.* (MGH Schriften 25,2) Stuttgart 1977. S.101–165.

Grundmann, Herbert: *Dante und Joachim von Fiore. Zu Paradiso X–XII.* In: Ders.: *Ausgewählte Aufsätze Band 2: Joachim von Fiore.* (Schriften der MGH 25,2) Stuttgart 1977. S.166–210.

Grundmann, Herbert: *Lex und Sacramentum bei Joachim von Fiore.* In: Wilpert, Paul [Hrsg.]: *Lex und sacramentum im Mittelalter.* (Miscellanea mediaevalia 6) Berlin 1969. S.31–48.

Grundmann, Herbert: *Bonifaz VIII. und Dante.* In: Grundmann/Herding/Preyer [Hrsg.]: *Dante und die Mächtigen seiner Zeit.* (Münchner romanistische Arbeiten 15) München 1960. S.9–36.

Grundmann, Herbert: *Kleine Beiträge über Joachim von Fiore.* In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 48, 1929. S.137–165. Erneut in: Ders.: *Ausgewählte Aufsätze* Bd.2. (Schriften der MGH 25,2) Stuttgart 1977. S.70–100.

Grundmann, Herbert: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik.* Berlin 1935. Zweite Auflage Darmstadt 1961.

Grundmann, Herbert: *Studien über Joachim von Fiore.* Münster 1927. Nachdruck Darmstadt 1966.

Grünewald, Eckhart/Raulff, Ulrich [Hrsg.]: Ernst H. Kantorowicz: *Götter in Uniform. Studien zur Entwicklung des abendländischen Königtums.* Stuttgart 1998.

Guerrini, Paola: *Propaganda politica e profezie figurate nel tardo Medioevo.* Napoli 1997.

Guerrini, Paola: *L'Anticristo Bestia terribilis nelle profezie figurate del Quattrocento e del Cinquecento*. In: Potestà, Gian Luca [Hrsg.]: *Il Profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 17–21 settembre 1989.* Genua 1991. S.87–96.

Guerrini, Paola: *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo.* In: *Florensia* 2, 1988. S.163–166.

Hamm, Berndt: *Die „nahe Gnade": Innovative Züge der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit.* In: Aertsen, Jan A./Pickavé, Martin [Hrsg.]: *Herbst des Mittelalters'? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts.* Berlin 2004. S.541–557.

Havely, Nicholas R.: *Dante and the Franciscans: Poverty and the Papacy in the Commedia*. Cambridge 2004.

Havely, Nicholas R.: *The Blood of the Apostles: Dante, the Franciscans and Pope John XXII.* In: *Italian Studies* 52, 1997. S.38–50.

Hechelhammer, Bodo: *Kreuzzug und Herrschaft unter Friedrich II. Handlungsspielräume von Kreuzzugspolitik (1215–1230).* Ostfildern 2004.

Hechelhammer, Bodo: *Zur Verwendung eschatologischer Motive in der politischen Korrespondenz Kaiser Friedrichs II. zur Zeit seines Kreuzzuges.* In: Aertsen, Jan A./

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Pickavé, Martin [Hrsg.]: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter.* Berlin 2002. S. 239–249.

Heffner, David: *The Use of Medieval Prophecy in Reformation Polemic.* In: Potestà, Gian Luca [Hrsg.]: *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento:* atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 17–21 settembre 1989. Genua 1991. S.295–304.

Heimann, Heinz-Dieter: *Antichristvorstellungen im Wandel der mittelalterlichen Gesellschaft. Zum Umgang mit einer Angst- und Hoffnungssignatur zwischen theologischer Formalisierung und beginnender politischer Propaganda.* In: ZRGG 47, 1995. S.99–113.

Heil, Johannes: *Die ungeschriebene Bibel. Apokalypsen, Endzeit und das mittelalterliche „Leben des Antichristen".* In: Knefelkamp, Ulrich/Martin, Frank [Hrsg.]: *Der Antichrist: Die Glasmalereien der Marienkirche in Frankfurt Oder.* Leipzig 2008. S.19–37.

Heller, Emmy: *Zur Frage des kurialen Stileinflusses in der sizilischen Kanzlei Friedrichs II.* In: *Deutsches Archiv* 19, 1963. S.434–450.

Henderson, John: *The Flagellant Movement and Flagellant Confraternities in Central Italy 1260–1400.* In: *Studies in Church History* 15, 1978. S.147–160.

Herde, Peter: *Friedrich II. und das Papsttum. Politik und Rhetorik.* In: Fansa, Mamoun [Hrsg.]: *Kaiser Friedrich II. (1194–1250): Welt und Kultur des Mittelmeerraums.* Mainz 2008. S.52–65.

Herde, Peter: *Die Wahl Bonifaz' VIII. (24. Dezember 1294).* In: Alzati, Cesare [Hrsg.]: *Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi,* Band 1. Rom 1994. S.131–153.

Herde, Peter: *Literary Activities of the Imperial and Papal Chanceries during the Struggle between Frederick II and the Papacy.* In: Tronzo, William [Hrsg.]: *Intellectual Life at the Court of Frederick II Hohenstaufen.* Washington 1994. S.227–239.

Herde, Peter: *Election and Abdication of the Pope: Practice and Doctrine in the Thirteenth Century.* In: Kuttner, Stephan/Pennington, Kenneth [Hrsg.]: *Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law. Berkeley, California, 1980.* Città del Vaticano 1985. S.411–436.

Herde, Peter: *Papst Cölestin V. und die franziskanische Spiritualität*. In: Mordek, Hubert [Hrsg.]: *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf zu seinem 75. Geburtstag und fünfzigjährigen Doktorjubiläum.* Sigmaringen 1983. S.405–18.

Herde, Peter: *Ein Pamphlet der päpstlichen Kurie gegen Kaiser Friedrich II. von 1245/46 („Eger cui lenia").* In: DA 23, 1967. S.468–538.

Hergemöller, Bernd-Ulrich: *Krötenkuss und schwarzer Kater. Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts.* Warendorf 1996.

Heullant-Donat, Isabelle: *„Ab origine mundi": Fra Elemosina et Paolino da Venezia: deux fransciscains italiens et l'histoire universelle au XIV^e siècle.* Paris 1994.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Heullant-Donat, Isabelle: *Entrer dans l'Histoire. Paolino da Venezia et les prologues de ses chroniques universelles.* In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome/Moyen Âge* 105, 1993. S.381–442.

Hiestand, Rudolf: *Friedrich II. und der Kreuzzug.* In: Esch, Arnold/Kamp, Norbert [Hrsg.]: *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994.* Tübingen 1996. S.128–149.

Hill, Christopher: *Antichrist in Seventh Century England.* Oxford 1971.

Hillerbrand, Hans J.: *Von Polemik zur Verflachung. Zur Problematik des Antichrist-Mythos in Reformation und Gegenreformation.* ZRGG 47, 1995. S.114–125.

Hödl, Ludwig: *Die Lehre des Petrus Johannis Olivi O. F. M. von der Universalgewalt des Papstes. Eine dogmengeschichtliche Abhandlung auf Grund von edierten und unedierten Texten.* (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, Heft 1) München 1958.

Hoffman, Donald L.: *Merlin in Italian Literature.* In: Goodrich, Peter H. [Hrsg.]: *Merlin. A Casebook.* New York (u.a.) 2003. S.186–196.

Hoffman, Donald L.: *Was Merlin a Ghibelline? Arthurian Propaganda at the Court of Frederick II.* In: Shichtman, Martin B./Carley, James Patrick [Hrsg.]: *Culture and the King: The Social Implications of the Arthurian Legend. Essays in Honor of Valerie M. Lagorio.* Albany, NY 1994. S.113–128.

Holdenried, Anke: *The Sibyl and her Scribes. Manuscripts and Interpretation of the Latin Sibylla Tiburtina c. 1050–1500.* Aldershot 2006.

Holtzmann, Robert: *Wilhelm von Nogaret: Rat und Grosssiegelbewahrer Philipps des Schönen von Frankreich.* Freiburg i. B. 1898.

Honée, Eugène: *Symbolik und Kontext von Joachim von Fiores „antilombardischen Figuren": Zur Interpretation von Tafel XXVI in der Faksimile-Ausgabe des Liber Figurarum.* In: Ghisalberti, Alessandro [Hrsg.]: *Pensare per figure: diagrammi e simboli in Gioacchino da Fiore: atti … San Giovanni in Fiore, 24–26 settembre 2009.* Rom 2010. S.137–158.

Honée, Eugène: *Joachim of Fiore: The Development of his Life and the Genesis of his Works and Doctrines.* In: *Church History and Religious Culture* 87, 2007. S.47–74.

Houben, Hubert: *Der böse und der gute Federico. Staufermythen in Italien in Vergangenheit und Gegenwart.* In: Rueß, Karl-Heinz [Hrsg.]: *Von Palermo zum Kyffhäuser. Staufische Erinnerungsorte und Staufermythos.* Göppingen 2012. S.26–45.

Houben, Hubert: *Kaiser Friedrich II. (1194–1250): Herrscher, Mensch und Mythos.* Stuttgart 2009.

Hruza, Karel: *Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit im Mittelalter.* In: Ders. [Hrsg.]: *Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit (11.-16. Jahrhundert).* (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 6) Wien 2002. S.9–28.

Huck, Johannes Chrysostomus: *Joachim von Floris und die joachitische Literatur: Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des hohenstaufischen Zeitalters mit Benützung und teilweiser Veröffentlichung ungedruckter Joachimsschriften.* Freiburg i. Br. 1938.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Hughes, Kevin L.: *Constructing Antichrist. Paul, Biblical Commentary, and the Development of the Doctrine in the Early Middle Ages.* Washington DC 2005.

Imbach, Ruedi: *Dantes Kirchenkritik.* In: Delgado, Mariano/Fuchs, Gotthard [Hrsg.]: *Die Kirchenkritik der Mystiker: Prophetie aus Gotteserfahrung. Bd. 1.: Mittelalter.* Fribourg (u.a.) 2004. S. 273–284.

Jäckel, Dirk: *Der Herrscher als Löwe: Ursprung und Gebrauch eines politischen Symbols im Früh- und Hochmittelalter.* Köln 2005.

Jaecker, Tobias: *Antisemitische Verschwörungstheorien nach dem 11. September. Neue Varianten eines alten Deutungsmusters.* Münster 2005[2].

James, Sara Nair: *Signorelli and Fra Angelico at Orvieto: Liturgy, Poetry, and a Vision of the End of Time.* Aldershot u.a. 2003.

Jamison, Evelyn Mary: *Admiral Eugenius of Sicily, his Life and Work and the Authorship of the epistola ad Petrum and the Historia Hugonis Falcandi Siculi.* London 1957.

Jarausch, Konrad H./Sabrow, Martin: *„Meistererzählung" – Zur Karriere eines Begriffs.* In: Dies. [Hrsg]: *Die historische Meistererzählung. Deutungslinien der deutschen Nationalgeschichte nach 1945.* Göttingen 2002. S.9–32.

Jenks, Gregory C.: *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth,* Berlin 1991.

Jostkleigrewe, Georg: *Auswärtige Politik und interne Öffentlichkeit. Polemik, Propaganda und Persiflage im Diskurs um den Vertrag von Paris (1259).* In: *Zeitschrift für historische Forschung* 37, 2010. S.1–36.

Jostmann, Christian: *Das Schweigen der Sibyllen.* In: *Zeitschrift für Ideengeschichte* I/4, 2007. S.85–96.

Jostmann, Christian: *Sibilla Erithea Babilonica. Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert.* (MGH Schriften 54) Hannover 2006.

Jostmann, Christian: *Prophetie an der Kurie des 13. Jahrhunderts.* In: Brandes, Wolfram/Schmieder, Felicitas [Hrsg.]: *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen.* Berlin 2006. S.215–230.

Jostmann, Christian: *Die Sibilla Erithrea. Eine historiographische Skizze.* In: *Florensia* 15, 2001. S.109–141.

Jowett, Garth S./O'Donnell, Victoria: *Propaganda and Persuasion.* London/New Delhi 2006 (4. Auflage).

Kahl, Hans-Dietrich: *Der sog. Ludus de Antichristo (De Finibus Saeculorum) als Zeugnis frühstaufischer Gegenwartskritik.* In: *Mediävistik* 4, 1991. S.53–148.

Kamlah, Wilhelm: *Apokalypse und Geschichtstheologie: Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore.* (Historische Studien 285) Berlin 1935.

Kampers, Franz: *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*. München 1896.

Käsemann, Ernst: *Die Anfänge der christlichen Theologie.* In: ZThK 57, 1960. S.163–185.

Kaske, Robert E.: *Dante's „DXV" and „Veltro".* In: *Traditio* 17, 1961. S.185–254.

Kaul, Camilla G.: *Friedrich Barbarossa im Kyffhäuser: Bilder eines nationalen Mythos im 19. Jahrhundert.* Köln 2007.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Kaup, Matthias: *Der Liber Horoscopus. Ein bildloser Übergang von der Diagrammatik zur Emblematik in der Tradition Joachims von Fiore.* In: Patschovsky, Alexander [Hrsg.]: *Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiös-politischer Programme im Mittelalter.* Ostfildern 2003. S.148–184.

Kaup, Matthias: *Prophetie als Propagandamedium. Zu Funktion und Methode der Produktion und Exegese prophetischer Texte am Beispiel der Joachiten.* In: Hruza, Karel [Hrsg.]: *Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit* (*11.-16. Jahrhundert*). (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 6) Wien 2001. S.81–88.

Kaup, Matthias: *Pseudo-Joachim Reads a Heavenly Letter: Extrabiblical Prophecy in the Early Joachite Literature.* In: Rusconi, Roberto [Hrsg.]: *Gioacchino da Fiore tra Bernardino di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5 Congresso internazionale di studi gioachimiti. San Giovanni in Fiore, 16–21 settembre 1999.* Rom 2001. S.287–314.

Kaup, Matthias: *Friedrich II. und die Joachiten. Zur frühen joachitischen Antichristtheologie.* In: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient* 25, 1999. S.401–416.

Kaup, Matthias: *Kommentare nichtbiblischer Prophezeiungen als Quellengattung.* In: Smahel, František [Hrsg.]: *Geist, Gesellschaft, Kirche im 13.-16. Jahrhundert: Internationales Kolloquium Prag 5.-10. Oktober 1998.* (Colloquia mediaevalia Pragensia 1) Prag 1999. S.9–22.

Kaup, Matthias: *Merlin, ein politischer Prophet: Genese, Funktion und Auslegung merlinischer Prophetie im Spiegel zweier unedierter Kommentare des 12. und 13. Jahrhunderts.* In: *Cristianesimo nella storia* 20, 1999. S.545–578.

Kaup, Matthias: *De prophetia ignota. Eine frühe Schrift des Joachim von Fiore.* (Univ. Diss. Konstanz 1997.) Erneut in MGH Studien und Texte 19, Hannover 1998.

Kaup, Matthias/Lerner, Robert Earl: *Gentile of Foligno Interprets the Prophecy „Woe to the World" with an Edition and an English Translation.* In: *Traditio* 56, 2001. S.149–211.

Keel, O.: *Die kultischen Maßnahmen Antiochus' IV. Religionsverfolgung und/oder Reformversuch? Eine Skizze.* In: Keel, O.Staub, U. [Hrsg.]: *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.* Freiburg/Göttingen 2000. S.87–121.

Kintzinger, Martin [Hrsg.]: *Politische Öffentlichkeit im Spätmittelalter.* Ostfildern 2011.

Kippenberg, Hans G.: *Apocalypticism.* In Fahlbusch, Erwin/Lochman, Jan Milíc u.a. [Hrsg.]: *The Encyclopedia of Christianity.* Leiden 1999. S.89–97.

Kippenberg, Hans G.: *Dualism.* In: Ebd. S.888f.

Kleinhenz, Christopher/LeMoine, Fannie J. [Hrsg.]: *Fearful Hope: Approaching the New Millennium.* Madison 1999.

Klopprogge, Axel: *Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes im 13. Jahrhundert: Ein Versuch zur Ideengeschichte des Mittelalters.* Wiesbaden 1993.

Knoth, Ernst: *Ubertino von Casale. Ein Beitrag zur Geschichte der Franziskaner an der Wende des 13. und 14. Jahrhunderts*. Marburg 1903.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Koch, Joseph: *Der Prozess gegen die Postille Olivis zur Apokalypse.* In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 5, 1933. S.302–315.

Köckert, Mathias/Becker, Uwe/Barthel, Jörg: *Das Problem des historischen Jesaja.* In: Fischer, Irmtraud/Schmid, KonradHugh, G.M. Williamson [Hrsg.]: *Prophetie in Israel.* Münster/Hamburg/London 2003. S.105–135.

Konrad, Robert: *De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellungen und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der.* München 1964.

Körtner, Ulrich H.J.: *Enthüllung der Wirklichkeit. Hermeneutik und Kritik apokalyptischen Daseinsverständnisses aus systematisch theologischer Sicht.* In: Becker, Michael/ Öhler, Markus [Hrsg.]: *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie.* Tübingen 2006. S. 383ff.

Kowalski, Beate: *Der Antichrist im Neuen Testament.* In: Delgado/Leppin [Hrsg.]: *Der Antichrist,* 2011. S.65–100.

Krafft, Otfried: *Papsturkunde und Heiligsprechung: Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation. Ein Handbuch.* Köln [u.a.] 2005.

Kurian, George Thomas [Hrsg.]: *The Encyclopedia of Christian Civilization,* Bd.1. Oxford u.a. 2011.

Lambert, Malcolm D.: *Häresie im Mittelalter. Von den Katharern bis zu den Hussiten*. Darmstadt 2001. (Original: *Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation.* Oxford 1992.)

Lambert, Malcolm D.: *Die Häresie der Zeit.* In: Seibt, Ferdinand [Hrsg.]: *Jan Hus. Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen.* München 1997. S.59–66.

Lambert, Malcolm D.: *The Franciscan Crisis under John XXII.* In: *Franciscan Studies* 32, 1972. S.125–143.

Lambert, Malcolm D.: *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostels in the Franciscan Order.* London 1961.

Lambertini, Roberto: *Ende oder Vollendung. Interpretazioni escatologiche del conflitto tra Secolari e Mendicanti alla metà del XIII secolo*. In: Aertsen/Pickavé [Hrsg.]: *Ende und Vollendung,* 2002. S.250–61.

Landes, Richard A./Gow, Andrew Colin/ Meter, David C. van [Hrsg.]: *The Apocalyptic Year 1000. Religious Expectation and Social Change, 950–1050.* Oxford u.a. 2003.

Landwehr, Achim: *Geschichte des Sagbaren: Einführung in die historische Diskursanalyse.* Tübingen 2001.

Langlois, Charles Victor: *Les papiers de Guillaume de Nogaret et de Guillaume de Plaisians au Trésor des Chartes.* In: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques* 39 (1), 1909.

Largier, Niklaus: *Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung.* München 2001.

Laube, Reinhard: *Reisen mit Proviant: Luhmanns Ideengeschichte.* In: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 11/4, 2008. S.116–119.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Lee, Harold: *Scrutamini Scripturas: Joachimist Themes and Figurae in the Early Religious Writing of Arnald of Villanova.* In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 37, 1974. S.33–56.

Lee, Harold/ Reeves, Marjorie/Silano, Giulio [Hrsg.]: *Western Mediterranean Prophecy: The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-Century „Breviloquium".* Toronto 1989.

Leff, Gordon: *Heresy in the Later Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent; c. 1250–c. 1450.* Manchester 1967.

Lehmann, Leonhard: *Das Franziskusbild Bonaventuras in den Studien Joseph Ratzingers.* In: Schlosser, Marianne/Heibl, Franz-Xaver [Hrsg.]: *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventuraforschungen Joseph Ratzingers.* (Ratzinger-Studien Bd.2) Regensburg 2011. S.116–151.

Leonhardt, Rochus: *Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie.* 2. Aufl. Göttingen 2004.

Leppin, Volker: *Der Antichrist – noch immer ein Thema im Dialog zwischen Luthertum und römischem Katholizismus.* In: Delgado/Leppin [Hrsg.]: *Der Antichrist,* 2011.

Leppin, Volker: *Der Antichrist bei Adso von Montier-en-Der.* In: Delgado, Mariano/ Leppin, Volker: *Der Antichrist: Historische und systematische Zugänge.* Fribourg u.a. 2011. S.125–36.

Leppin, Volker: *Apokalyptische Strömungen in der Reformationszeit.* In: Schipper, Bernd U./Plasger, Georg [Hrsg.]: *Apokalyptik und kein Ende?* Göttingen 2007. S.75–92.

Leppin, Volker: *Die Konstantinische Schenkung als Mittel der Papstkritik in Spätmittelalter, Renaissance und Reformation.* In: Michael Fiedrowicz/Gerhard Krieger/Einfried Weber [Hrsg.]: *Konstantin der Große. Der Kaiser und die Christen – Die Christen und der Kaiser.* Trier 2006. S.237–265.

Leppin, Volker: *Luthers Antichristverständnis vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Konzeptionen.* In: KuD 45, 1999. S.48–63.

Leppin, Volker: *Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618.* Gütersloh 1999.

Lerner, Robert Earl: *Scrutare il futuro: l'eredità di Gioacchino da Fiore alla fine del Medioevo.* Rom 2008.

Lerner, Robert Earl: *Reception of Prophecy in Bologna: The „Visio fratris Johannis" in a Hearing of 1299.* In: *Rivista di storia della chiesa in Italia* 61, 2007. S.67–74.

Lerner, Robert Earl: *Ornithological Propaganda: The Fourteenth-Century Denigration of Dominicans.* In: Kaufhold, Martin [Hrsg.]: *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters = Political Thought in the Age of Scholasticism: Essays in Honour of Jürgen Miethke.* Leiden (Studies in Medieval and Reformation Traditions/103) 2004. S.171–191.

Lerner, Robert Earl: *The Feast of Saint Abram: Medieval Millenarians and the Jews.* Philadelphia 2001.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Lerner, Robert Earl: *Medieval Prophecy and Politics.* In: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient* 25, 1999. S.417–432.

Lerner, Robert Earl: *„Popular Justice": Rupescissa in Hussite Bohemia.* In: Šmahel/Patschovsky [Hrsg.]: *Eschatologie und Hussitismus,* 1996. S.39–51.

Lerner, Robert Earl: *Writing and Resistance among Beguins of Languedoc and Catalonia.* In: Biller, Peter/Hudson, Anne [Hrsg.]: *Heresy and Literacy, 1000–1530.* Cambridge (u.a.) 1994. S.186–204.

Lerner, Robert Earl: *Recent Work on the Origins of the „Genus nequam" Prophecies.* In: *Florensia* 7, 1993. S.141–158.

Lerner, Robert Earl: *Frederick II., Alive, Aloft, and Allayed in Franciscan-Joachite Eschatology.* In: Verbeke, Werner/Verhelst, Daniel/Welkenhuysen, Andries [Hrsg.]: *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages.* Leuven 1988. S.359–84.

Lerner, Robert Earl: *On the Origins of the Earliest Latin Pope Prophecies: A Reconsideration.* In: *Fälschungen im Mittelalter* (MGH Schriften 33/5), Hannover 1988. S. 623–26, 611–635.

Lerner, Robert Earl: *Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore.* In: *Speculum* 60, 1985. S.553–570.

Lerner, Robert Earl: *Poverty, Preaching and Eschatology in the Commentaries of „Hugh of St. Cher".* In: Walsh, Katherine J./Wood, Diana S. [Hrsg.]: *The Bible in the Medieval World. Essays in Honour of Beryl Smalley.* Oxford 1985. S.157–189.

Lerner, Robert Earl: *Joachim of Fiore's Breakthrough to Chiliasm.* In: *Cristianesimo nella storia* 6, 1985. S.489–512.

Lerner, Robert Earl: *The Powers of Prophecy: The Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment.* Berkeley [u.a.] 1983.

Lerner, Robert Earl: *Refreshment of the Saints: The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought.* In: *Traditio* 32, 1976. S.97–144.

Lerner, Robert Earl: *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages.* Berkeley/Los Angeles/Londen 1972.

Lerner, Robert Earl: *Ecstatic Dissent.* In: *Speculum* 67, 1992. S.33–57.

Lerner, Robert Earl/Mesler, Katelyn: *Selective Bibliography of Studies and Editions of High and Late Medieval Latin Eschatological Prophecies.* In: *Oliviana* Bd. 3, 2009. http://oliviana.revues.org/index347.html

Lerner, Robert Earl/ Schwartz, Orit: *Illuminated Propaganda: The Origins of the „Ascende calve" Pope Prophecies.* In: *Journal of Medieval History* 20, 1994. S.157–191.

Lerner, Robert Earl/Moynihan, Robert: *Weissagungen über die Päpste. Vat.Ross.374.* 2 Bde. Zürich 1985.

Lewis, Warren: *Freude, Freude! Die Wiederentdeckung der Freude im 13. Jahrhundert: Olivis „Lectura super Apocalipsim" als Blick auf die Endzeit.* In: Aertsen, Jan A./Pickavé, Martin [Hrsg.]: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter.* (Miscellanea mediaevalia 29) Berlin 2002. S.657–683.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Lewis, Warren: *Peter John Olivi, Author of the Lectura Super Apocalipsim: Was he Heretical?* In: Boureau, Alain/Piron, Sylvain [Hrsg.]: *Pierre de Jean Olivi. Pensée scolastique, dissidence franciscaine et société.* Paris 1999. S. 135–157.

Lorein, Geert Wouter: *The Antichrist in the Fathers and their Exegetical Basis.* In: *Sacris erudiri* 42, 2003. S.5–60.

Luhmann, Niklas [Hrsg. von A. Kieserling]: *Ideenevolution. Beiträge zur Wissenssoziologie.* Frankfurt am Main 2008.

Luhmann, Niklas: *Geschichte als Prozeß und die Theorie sozio-kultureller Evolution.* In: Faber, Karl Georg/Meier, Christian [Hrsg.]: *Historische Prozesse.* München 1978. S.413–440. Erneut in Luhmann: *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation.* Opladen 1981. S.178–197. Hier zitiert nach der 4. Auflage Wiesbaden 2005. S.205–227.

Maccarrone, Michele: *Die Cathedra Sancti Petri im Hochmittelalter. Vom Symbol des päpstlichen Amtes zum Kultobjekt.* In: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 76,* 1981. S.137–172.

Maeck, Gerda: *Die Weltchronik des Albert von Stade: ein Zeitzeugnis des Mittelalters ; Studien zur Geschichtsschreibung Alberts von Stade.* Lehrte 2001.

Maier, Anneliese: *Due documenti nuovi relativi alla lotta dei cardinali Colonna contra Bonifazio VIII*. In: Dies.: *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Gesitesgeschichte des 14. Jahrhunderts II*. Rom 1967. S.13–34.

Maier, Christoph T.: *Preaching the Crusades. Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century.* Cambridge 1994.

Maier, Gerhard: *Die Johannesoffenbarung und die Kirche.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 25) Tübingen 1981.

Maleczek, Werner: *Franziskus von Assisi, Papst Innocenz III. und die römische Kurie im Jahr 1209. Ein folgenreiches Zusammentreffen.* In: MIÖG 118, 2010. S.323–343.

Maleczek, Werner: *La propaganda antiimperiale nell'Italia federiciana: l'attività dei legati papali.* In: Toubert, Pierre/Paravicini Bagliani, Agostino [Hrsg.]: *Federico II e le città italiane.* Palermo 1994. S. 290–303.

Manselli, Raoul: *Franziskus. Der solidarische Bruder.* Freiburg/Basel/Wien 1995

Manselli, Raoul: *Spirituali missionari: l'azione in Armenia e in Grecia. Angelo Clareno.* In: Rusconi, Roberto [Hrsg.]: *Espansione del Francescanismo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII. Atti del VI Convegno internazionale, Assisi, 12–14 ottobre 1978.* Assisi 1979. S.271–291. Erneut in Ders.: *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievale*. Rom 1997. S.547–560.

Manselli, Raoul: *Il problema del doppio Anticristo in Gioacchino da Fiore.* In: Hauck, Karl/Mordek, Hubert [Hrsg.]: *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag.* Köln 1978. S.427–449.

Manselli, Raoul: *L'Anticristo mistico: Pietro di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale e i papi del loro tempo.* In: *Collectanea Franciscana* 47, 1977. S. 5–25.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Manselli, Raoul: *Ricerche sull'influenza della profezia nel basso Medioevo.* In: *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo* 82, 1970. S.1–12.

Manselli, Raoul: *La terza età, „Babylon" e l'Anticristo Mistico. A proposito di Pietro di Giovanni Olivi.* In: *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo* 82, 1970. S.47–79.

Manselli, Raoul: *L'anno 1260 fu anno giachimitico?* In: *Il Movimento dei Disciplinati nel 7° centenario dal suo inizio (Perugia–1260): Celebrazione del 8 centenario del movimento dei Disciplinati; 1260–1960; Convegno internazionale, Perugia, 25–28 settembre 1960.* Perugia 1962. S.99–108.

Manselli, Raoul: *Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino di Casale.* In: *Studi medievali* Ser. 3 Bd. 6, 2 1965. S.95–122.

Manselli, Raoul: *Spirituali e Beghini in Provenza.* Rom 1959.

Manselli, Raoul: *Arnaldo da Villanova e i papi del suo tempo tra religione e politica.* In: *Studi romani* 7, 1959. S.146–161.

Manselli, Raoul: *La „Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale.* Rom 1955.

Manselli, Raoul: *La Religiosità d'Arnaldo da Villanova.* In: *Bulletino dell'Instituto Storico Italiano per il Medio Evo ed Archivo Muratoriano* 63, 1951. S.1–100.

Mantey, Volker*: Zwei Schwerter – zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund.* Tübingen 2005.

Marini, Alfonso: *Celestino V e il „Pastor angelicus": dalla fine del secolo XIII all'inizio dello scisma d'Occidente*. In: Pásztor, Edith [Hrsg.]: *Attese escatologiche dei secoli XII–XIV dall'età dello Spirito al „Pastor angelicus". Atti del Convegno, L'Aquila, 11–12 Settembre 2003.* L'Aquila 2004. S.179–202.

Marini, Alfonso: *Celestino V e le origini del mito del papa angelico.* In: *Studi storici. Rivista trimestrale* 41, 2000. S.1001–1021.

Marini, Alfonso: *Celestino V, la morte, il chiodo.* In: Gatto, Ludovico/Supino Martini, Paola [Hrsg.]: *Studi sulle società e le culture del Medioevo per Girolamo Arnaldi (2Bde.).* Florenz 2002. Teilband 1, S.359–376.

Marini, Alfonso: *Ubertino e Angela: l' „Arbor vitae" e il „liber"* In: Barone, Giulia/Dalarun, Jacques [Hrsg.]: *Angèle de Foligno. Le dossier.* Rom 1999. S. 319–344.

Marini, Alfonso: *Celestino V nell'attesa escatologica del secolo XIII*. In: Capezzali, Walter [Hrsg.]: *Celestino V papa angelico: Atti del convegno storico internazionale, L'Aquila, 26–27 agosto 1987.* L'Aquila 1988. S.33–94.

Marini, Alfonso: *L'abdicazione di Celestino V nella mentalità religiosa francescana contemporanea.* In: Capezzali, Walter [Hrsg.]: *Celestino V papa angelico: Atti del convegno storico internazionale, L'Aquila, 26–27 agosto 1987.* L'Aquila 1988. S.107–127.

Martínez Ruiz, Carlos: *Ubertino de Casale, autor de dos versiones del Arbor Vitae.* In: *Archivum franciscanum historicum* 89, 1996. S.447–468.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

De Matteis, Maria Consiglia: *Iacopone, Bonifacio VIII e Matteo d'Acquasparta.* In: *Iacopone da Todi. Atti del XXXVII Convegno Storico Internazionale, Todi, 8–11 ottobre 2000.* Spoleto 2001. S.109–126.

De Matteis, Maria Consiglia: *Bonifacio VIII e Iacopone: prospettive storiografiche recenti.* In: *Quaderni della fondazione del Monte di Bologna e Ravenna,* 1997.

De Matteis, Maria Consiglia: *Girolamo d'Ascoli: dall'esperienza francescana alla politica ecclesiastica.* In: Menestò, Enrico [Hrsg.]: *Niccolò IV, un pontificato tra Orienta ed Occidente. Atti del Convegno internazionale di studi in occasione del VII centenario del pontificato di Niccolò IV, Ascoli Piceno (14–17 dicembre 1989).* Spoleto 1991. S.91–108.

Matter, E. Ann: *Exegesis of the Apocalypse in the Early Middle Ages.* In: Frassetto, Michael [Hrsg.]: *The Year 1000. Religious and Social Response to the Turning of the First Millennium.* New York (u.a.) 2002. S.29–40.

Maurer, Ernstpeter: *Zwei Reiche. Apokalyptik in biblisch-theologischer Perspektive.* In: Schipper, Bernd U./Plasger, Georg [Hrsg.]: *Apokalyptik und kein Ende?* Göttingen 2007.

Mazzanti, Giuseppe: *Gregorio IX e la pubblicistica apocalittico-escatologia: convinzione esistenziale o propaganda politica?* In: *La propaganda politica nel basso Medioevo: atti del XXXVIII Convegno Storico Internazionale, Todi, 14–17 ottobre 2001.* Spoleto/Perugia 2002. S.241–259.

McGinn, Bernard: *Das Lebensalter des Antichrist.* In: Delgado, Mariano/Leppin, Volker [Hrsg.]: *Der Antichrist: Historische und systematische Zugänge.* Fribourg [u.a.] 2011. S.13–33.

McGinn, Bernard: *Apocalypticism and Church Reform.* In: Ders./Collins, John James/Stein, Stephen J. [Hrsg.]: *The Continuum History of Apocalypticism.* New York 2003. S.273–298.

McGinn, Bernard: *The Apocalyptic Imagination in the Middle Ages.* In: Aertsen, Jan A./Pickavé, Martin [Hrsg.]: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter.* (Miscellanea mediaevalia 29) Berlin 2002. S.79–94.

McGinn, Bernard: *Antichrist. Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil.* New York 2000 (erste Auflage 1994).

McGinn, Bernard: *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages.* New York 1998.

McGinn, Bernard: *Oracular Transformations. The Sibylla Tiburtina in the Middle Ages*. In: Chirassi Colombo, Ileana/Seppilli, Tullio [Hrsg.]: *Sibille e linguaggi oracolari: mito, storia, tradizione: atti del Convegno, Macerata-Norcia, Settembre 1994.* Pisa 1998. S.603–644.

McGinn, Bernard: *The Apocalypse in Medieval Thought: John's Apocalypse and the Apocalyptic Mentality*. In: Emmerson/McGinn: *The Apocalypse in the Middle Ages,* 1992. S.3–19.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

McGinn, Bernard: *Influence and Importance in Evaluating Joachim of Fiore.* In: Potestà, Gian Luca [Hrsg.]: *Il Profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 17–21 settembre 1989.* Genua 1991. S.15–36.

McGinn, Bernard: *„Pastor Angelicus": Apocalyptic Myth and Political Hope in the Fourteenth Century.* In: Rusconi, Roberto [Hrsg.]: *Santi e santità nel secolo XIV.* Perugia 1989. S.219–251.

McGinn, Bernard: *Portraying Antichrist in the Middle Ages.* In: Verbeke, Werner/Verhelst, Daniel/ Welkenhuysen, Andries [Hrsg.]: *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages.* Leuven 1988. S. 1–48.

McGinn, Bernard: *„Teste David cum Sibylla": The Sibylline Tradition in the Middle Ages.* In: *Women in the Middle Ages: Essays in Honour of John H. Mundy.* Oxford 1985. S.7–35.

McGinn, Bernard: *Symbolism in the Thought of Joachim of Fiore.* In: Williams, Ann [Hrsg.]: *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves.* London 1980. S.143–164.

McGinn, Bernard: *Apocalyptic Spirituality. Treatises and letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituals, Savonarola. Transl. and Introd. by Bernard McGinn.* New York 1979.

McGinn, Bernard: *Angel Pope and Papal Antichrist.* In: *Church History* 47, 1978. S.155–173. Erneut in Ders.: *Apocalypticism in the Western tradition*. (Variorum Collected Studies Series 430) Aldershot u.a. 1994. S.155–173.

McGinn, Bernard: *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought.* New York 1985.

McGinn, Bernard: *Apocalypticism in the Middle Ages: An Historiographical Sketch.* In: *Mediaeval Studies* 37, 1975. S.252–286.

McGinn, Bernard: *The Abbot and the Doctors: Scholastic Reaction to the Radical Eschatology of Joachim of Fiore.* In: *Church History* 40, 1971. S.30–47. Erneut in Ders.: *Apocalypticism in the Western Tradition.* (Variorum Collected Studies Series 430) Aldershot u.a. 1994. S.30–47.

McGinn, Bernard: *Apocalyptic Traditions and Spiritual Identity in Thirteenth-Century Religious Life.* In: Elder, E. [Hrsg.]: *The Roots of the Modern Christian Tradition.* Kalamazoo 1984. S.1–26. Erneut in McGinn: *Apocalypticism in the Western Tradition.* (Variorum Collected Studies Series 430) Aldershot u.a. 1994.

McGinn, Bernard/Meyendorff, John [Hrsg.]: *Die Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd. 2. Hochmittelalter und Reformation.* Würzburg 1995.

McNamara, Jo Ann: *„De quibusdam mulieribus": Reading Women's History from Hostile Sources*. In: Rosenthal, Joel Thomas [Hrsg.]: *Medieval Women and the Sources of Medieval History.* Athens, Ga. 1990. S. 237–258.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

McNamer, Sarah: *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion.* Philadelphia 2010.

Mehlmann, Axel: *De unitate trinitatis. Forschungen und Dokumente zur Trinitätstheologie Joachims von Fiore im Zusammenhang mit seinem verschollenen Traktat gegen Petrus Lombardus.* Diss. Freiburg i. Br. 1991.

Mehlmann, Axel: *Confessio Trinitatis. Zur trinitätstheologischen Hermeneutik Joachims von Fiore.* In: Schmidt, Margot/Domínguez Reboiras, Fernando [Hrsg.]: *Von der Suche nach Gott: Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag.* Stuttgart 1998. S. 83–108.

Menache, Sophia: *Tartars, Jews, Saracens and the Jewish-Mongol ‚Plot' of 1241.* In: *History. The Journal of the Historical Association* 81, 1996. S.319–342.

Menestò, Enrico [Hrsg.]: *La vita e l'opera di Iacopone da Todi. atti del convegno di studio, Todi, 3–7 dicembre 2006.* Spoleto/Perugia 2007.

Mensa Valls, Jaume: *Les Obres espirituals d'Arnau de Vilanova i la „Revelació de sent Ciril"* (*Oraculum angelicum Cyrilli*). In: *Arxiu de textos catalans antics* 28, 2009. S.211–263.

Merback, Mitchell B.: *The Living Image of Pity: Mimetic Violence, Peace-making and Salvific Spectacle in the Flagellant Processions of the Later Middle Ages.* In: Strickland, Debra Higgs [Hrsg.]: *Images of Medieval Sanctity: Essays in Honour of Gary Dickson.* Leiden (u.a.) 2007. S.135–180.

Merlo, Grado Giovanni: *Salimbene e gli apostolici.* In: *Società e storia* 39, 1988. S.3–21. Erneut in *Salimbeniana. Atti del Convegno per il VII Centenario di fra Salimbene.* Bologna 1991. S.144–157.

Mesler, Katelyn: *The Epistle of Merlin on the Popes: A New Source on the Late Medieval Notion of the Angel Pope.* In: *Traditio* 65, 2010. S.108–176.

Mesler, Katelyn: *John of Rupescissa's Engagement with Prophetic Texts in the Sexdequiloquium.* In: *Oliviana* 3, 2009.

Mesler, Katelyn: *Imperial Prophecy and Papal Crisis: The Latin Reception of „The Profecy of the True Emperor".* In: *Rivista di storia della chiesa in Italia* 61, 2007. S.371–415.

Metzner, Rainer: *Die Prominenten im Neuen Testament. Ein prosopographischer Kommentar*. Göttingen 2011.

Meuthen, Erich: *Kirche und Heilsgeschichte bei Gerhoh von Reichersberg*. Leiden 1959.

Michetti, Raimondo: *„Ecclesia arida". Riflessione attorno alla visione di Robert d'Uzès sul papato, tra Roma e Parigi, nel primo periodo del pontificato di Bonifacio VIII.* In: Bonincontro, Ilaria [Bearb.]: *Bonifacio VIII: ideologia e azione politica: atti del convegno organizzato nell'ambito delle celebrazioni per il VII centenario della morte: Città del Vaticano, Roma, 26–28 aprile 2004.* Rom 2006. S.399–422.

Michetti, Raimondo: *L'immagine del nemico nelle visioni di Robert d'Uzes.* In: *Clio* 26, 1990. S.661–670.

Middel, Matthias/Gibas, Monika/Hadler, Frank: *Sinnstiftung und Systemlegitimation durch historisches Erzählen. Überlegungen zu Funktionsmechanismen den*

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Repräsentationen des Vergangenen. In: Dies. [Hrsg.]: *Zugänge zu historischen Meistererzählungen.* Leipzig 2000. S.7–36.

Mierau, Heike Johanna: *Kaiser und Papst im Mittelalter.* Köln/Weimar/Wien 2010.

Mierau, Heike Johanna: *Exkommunikation und Macht der Öffentlichkeit: Gerüchte im Kampf zwischen Friedrich II. und der Kurie.* In: Hruza, Karel [Hrsg.]: *Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit* (*11.-16. Jahrhundert*). (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 6) Wien 2001. S.47–80.

Miethke, Jürgen: *Philippe le Bel von Frankreich und die Universität von Paris. Zur Rolle der Intellektuellen am Beginn des 14. Jahrhunderts*. In: Speer, Andreas/Wirmer, David [Hrsg.]: *1308: eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit.* Berlin 2010. S.182–197.

Miethke, Jürgen: *Philipp IV. der Schöne. 1285–1314.* In: Ehlers, Joachim [Hrsg.]: *Die französischen Könige des Mittelalters: Von Odo bis Karl VIII., 888–1498.* München 2006 [S.203–230].

Miethke, Jürgen: *Theologenprozesse in der ersten Phase ihrer institutionellen Ausbildung: Die Verfahren gegen Peter Abaelard und Gilbert von Poitiers.* In: Ders.: *Studieren an mittelalterlichen Universitäten. Chancen und Risiken. Gesammelte Aufsätze.* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 19) Leiden 2004. S.275ff.

Miethke, Jürgen: *Propaganda politica nel tardo medioevo.* In: *La propaganda politica nel basso Medioevo: atti del XXXVIII Convegno Storico Internazionale, Todi, 14–17 ottobre 2001.* Spoleto/ Perugia 2002. S.1–28.

Miethke, Jürgen: *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham.* Tübingen 2000.

Miethke, Jürgen: *Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts.* In: Zimmermann, Albert [Hrsg.]: *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert.* Berlin (u.a.) 1976.

Millet, Hélène: *„Il libro delle immagini dei papi". Storia di un testo profetico medievale.* Rom 2002.

Millet, Hélène/Rigaux, Dominique: *Un double mal. Images de schismes dans les prophéties sur les papes.* In: Nabert, Nathalie [Hrsg.]: *Le Mal et le Diable. Leurs figures à la fin du Moyen Âge.* Paris 1996. S.145–172.

Millet, Hélène/Rigaux, Dominique: *Ascende Calve. Quand l'historien joue au prophète.* In: *Studi medievali* (Ser. 3) 33, 1992. S.695–720.

Millet, Hélène/Rigaux, Dominique: *Aux origines du succès des Vaticinia de summis pontificibus.* In: *Fin du monde et signes des temps: visionnaires et prophètes en France méridionale;* (*fin 13e-début 14e siècle*). (Cahiers de Fanjeaux 27) Toulouse 1992. S.129–156.

Minnucci, Giovanni: *La „Unam sanctam": tra ecclesiologia e diritto.* In: Ders. [Hrsg.]: *I poteri universali e la fondazione dello Studium urbis: il pontefice Bonifacio VIII dalla Unam sanctam allo schiaffo di Anagni ; atti del convegno di studi, Roma, Anagni, 9–10 maggio 2003.* Bologna 2008. S.89–106.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Mirbt, Carl: *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.* Leipzig (1894) ND 1965.

Mohler, Ludwig: *Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna. Ein Beitrag zur Geschichte des Zeitalters Bonifaz' VIII.* Paderborn 1914.

Möhring, Hannes: *Der Arabersturm, die Endkaiser-Weissagung der Christen und die Mahdi-Erwartung der Muslime.* In: Aertsen, Jan A./Pickavé, Martin [Hrsg.]: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter.* (Miscellanea mediaevalia 29) Berlin 2002. S.193–206.

Möhring, Hannes: *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung.* Stuttgart 2000.

Möhring, Hannes: *Endkaiser- und Mahdy-Erwartung als Charakteristikum der Geschichte Europas und des Vorderen Orients.* In: *Historische Zeitschrift* 274, 2002. S.315–327.

Möhring, Hannes: *Die Weissagungen über einen Kaiser Friedrich am Ende der Zeiten.* In: Brandes, Wolfram/Schmieder, Felicitas [Hrsg.]: *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen.* Berlin [u.a.] 2008. S.201–213.

Moorman, John Richard Humpidge: *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517.* Oxford 1968.

Moos, Peter von: *Das Öffentliche und das Private im Mittelalter. Für einen kontrollierten Anachronismus.* In: Melville, Gert/Moos, Peter von [Hrsg.]: *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne.* Köln 1998. S.3–83.

Morghen, Raffaello: *Ranieri Fasani e il movimento dei Disciplinati del 1260.* In: *Il Movimento dei Disciplinati nel 7° centenario dal suo inizio (Perugia–1260): Celebrazione del 8 centenario del movimento dei Disciplinati ;1260–1960; Convegno internazionale, Perugia, 25–28 settembre 1960.* Perugia 1962. S.29–42.

Moser, Marc: *Ludus de Antichristo – Le Jeu de l'Antichrist: La source première: La légende de l'Antichrist remonte à une prophétie antique fondée sur la bible.* In: *Études médiévales. Revue* 5, 2003. S.124–129.

Moynihan, Robert Barnes: *The Manuscript Tradition of the „Super Hieremiam" and the Venetian Editions of the Early Sixteenth Century.* In: Potestà, Gian Luca [Hrsg.]: *Il Profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 17–21 settembre 1989.* Genua 1991. S.129–137.

Moynihan, Robert Barnes: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans: A Study of the Commentary „Super Hieremiam".* 2 Bde. Diss. Yale University 1988.

Moynihan, Robert Barnes: *The Development of the „Pseudo-Joachim" Commentary „Super Hieremiam": New Manuscript Evidence.* In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen age, temps modernes* 98, 1986. S.109–142.

Muir Wright, Rosemary: *Art and Antichrist in Medieval Europe.* Manchester 1995.

Müller-Funk, Wolfgang: *Dramatische Kehre, absolutes Finale: Zur narrativen Struktur der Apokalypse.* In: Ders.: *Die Kultur und ihre Narrative: Eine Einführung.* Wien u. a. 2008. S.287–308.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Müller-Funk, Wolfgang: *Zeit und Erwartung. Die Heilsgeschichte: Eine Meistererzählung des Abendlandes.* In: Chvojka, Erhard/Schwarcz, Andreas/Thien, Klaus [Hrsg.]: *Zeit und Geschichte. Kulturgeschichtliche Perspektiven.* Wien 2002. S.17–37.

Nadiras, Sébastien: *Guillaume de Nogaret en ses dossiers: méthodes de travail et de gouvernement d'un conseiller royal au début du XIV^e siècle.* Université de Paris 2012.

Nagel, Alexander: *Ordnung im Chaos. Zur Systematik apokalyptischer Deutung.* In: Nagel, Alexander K./ Schipper, Bernd U./Weymann, Ansgar [Hrsg.]: *Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik.* Frankfurt a. M./New York 2008. S.49–72.

Nagel, Alexander: *„Siehe, ich mache alles neu?" Apokalyptik und sozialer Wandel.* In: Schipper, Bernd U./Plasger, Georg [Hrsg.]: *Apokalyptik und kein Ende?* Göttingen 2007. S.253ff.

Newman, Barbara: *Woman Spirit, Woman Pope.* In: Dies.: *From Virile Woman to Woman Christ: Studies in Medieval Religion and Literature.* Philadelphia 1995. S.182–223.

Nicou, Pascaline: *L'invective à Boniface VIII O papa Bonifazio molt'hai iocato al monno: stratégie et poétique.* In: *L'invective. Histoirs, formes stratégies.* Saint-Étienne 2006.

Nold, Patrick: *Two Views of John XXII as a Heretical Pope.* In: Geltner, Guy/Cusato, Michael F. [Hrsg.]: *Defenders and Critics of Franciscan Life: Essays in Honor of John V. Fleming.* Leiden (u.a.) 2009. S.139–158 [S.143].

Noll, Mark A./Nystrom, Carolyn: *Is the Reformation Over: An Evangelical Assessment of Contemporary Roman Catholicism.* Grand Rapids 2005.

Oberman, Heiko A.: *Hus und Luther. Der Antichrist und die zweite reformatorische Entdeckung.* In: Seibt, Ferdinand [Hrsg.]: *Jan Hus. Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen.* (Vorträge des internationalen Symposions in Bayreuth vom 22. bis 26. September 1993. Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, Bd.85) München 1997. S.319–346.

Oberste, Jörg: *Heiliger oder Häretiker? Papst Silvester I. und das mittelalterliche Kirchenbild.* In: *Sancta Crux. Zeitschrift des Stiftes Heiligenkreuz* 66, 2005. S.85–107. Erneut in: Wallner, Karl J. [Hrsg.]: *Fünf-vor-Elf. Beiträge zur Theologie.* Heiligenkreuz 2010. S.267–292.

Oberste, Jörg: *Silvester 2.0 – Fiktionen eines Papstes in Spätantike und Mittelalter.* In: Edelmann-Singer, Babett/Konen, Heinrich [Hrsg.]: *Salutationes – Beiträge zur Alten Geschichte und ihrer Diskussion: Festschrift für Peter Herz zum 65. Geburtstag.* Berlin 2013. S.135–158.

Oberste, Jörg: *Visitation und Ordensorganisation. Formen sozialer Normierung, Kontrolle und Kommunikation bei Cisterziensern, Prämonstratensern und Cluniazensern (12. – frühes 14. Jahrhundert).* Münster 1996.

O'Hare, Daniel M./ Sandy, D. Brent: *Prophecy and Apocalyptic: An Annotated Bibliography.* Grand Rapids, MI: Baker Academic 2007.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Oort, Johannes van: *Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities.* Leiden [u.a.] 1991.

Orioli, Raniero: *Il ruolo di Celestino V nell'economia salvifica dell'eresiarca Dolcino da Novara.* In: Capezzali, Walter [Hrsg.]: *Celestino V e i suoi tempi: realtà spirituale e realtà politica. Atti del 4° Convegno storico internazionale, L'Aquila, 26–27 agosto 1989.* L'Aquila 1990. S.71–96.

Orioli, Raniero: *„Venit perfidus heresiarcha". Il movimento apostolico dolciniano dal 1260 al 1307.* Rom 1988.

Orioli, Raniero/Paolini, Lorenzo: *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo,* Bd.1. Rom 1975.

Paciocco, Roberto: *Sublimia negotia: Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo ordine dei frati minori.* Padova 1996.

Paravicini Bagliani, Agostino: *Il papato nel secolo XIII: cent'anni di bibliografia* (*1875–2009*). Florenz 2009.

Paravicini Bagliani, Agostino: *Boniface VIII and his Self-Representation: Images and Gestures.* In: Lane, Evelyn Staudinger/Pastan, Elizabeth Carson/Shortell, Ellen M. [Hrsg.]: The *Four Modes of Seeing: Approaches to Medieval Imagery in Honor of Madeline Harrison Caviness.* Aldershot 2009. S.404–418.

Paravicini Bagliani, Agostino: *Boniface VIII – Un pape hérétique?* Paris 2003.

Parke, William Herbert: *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity.* London/New York 1988.

Parker, John: *The Aesthetics of Antichrist: From Christian Drama to Christopher Marlowe.* Ithaca, NY u.a. 2007.

Pásztor, Edith [Hrsg.]: *Attese escatologiche dei secoli XII–XIV dall'età dello Spirito al „Pastor angelicus". Atti del Convegno, L'Aquila, 11–12 Settembre 2003.* L'Aquila 2004.

Pásztor, Edith [Hrsg.]: *Girolamo d'Ascoli e Pietro di Giovanni Olivi.* In: Menestò, Enrico [Hrsg.]: *Niccolò IV, un pontificato tra Orienta ed Occidente. Atti del Convegno internazionale di studi in occasione del VII centenario del pontificato di Niccolò IV, Ascoli Piceno* (*14–17 dicembre 1989*). Spoleto 1991. S. 53–72. Erneut in Pásztor, Edith/Accrocca, Felice [Hrsg.]: *Intentio beati francisci: il percorso difficile dell'ordine francescano* (secoli XIII–XV). Rom 2008. S.269–286.

Pásztor, Edith [Hrsg.]: *Le polemiche sulla „Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi fino alla sua condanna.* In: *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo* 70, 1958. S.365–424. Inzwischen erneut in Pásztor, Edith/Acrocca, Felice [Hrsg.]: *Intentio beati francisci: il percorso difficile dell'ordine francescano* (*secoli XIII–XV*). Rom 2008. S.57–104.

Pásztor, Edith [Hrsg.]: *Giovanni XXII e il gioachimismo di Pietro di Giovanni Olivi.* In: *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo* 82, 1970. S.81–111. Erneut in Pásztor, Edith/Acrocca, Felice [Hrsg.]: *Intentio beati francisci: il percorso difficile dell'ordine francescano* (*secoli XIII–XV*). Rom 2008. S.105–28.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Patschovsky, Alexander [Hrsg.]: *Eine Antichrist-Auslegung zu Lev. 24, 10–14: Das Werk Joachims von Fiore?* In: DA 67 (2), 2011. S.543–92.

Patschovsky, Alexander [Hrsg.]: *Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiös-politischer Programme im Mittelalter.* Ostfildern 2003.

Patschovsky, Alexander [Hrsg.]: *The Holy Emperor Henry „the First" as One of the Dragon's Heads of the Apocalypse: On the Image of the Roman Empire under German Rule in the Tradition of Joachim of Fiore*. In: *Viator* 29, 1998. S.291–322.

Patschovsky, Alexander [Hrsg.]: *Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden und den Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts.* (Schriften der MGH 22) Hannover 1968.

Paulsen, Henning: *Der zweite Petrusbrief und der Judasbrief.* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament XII,2) Göttingen 1992.

Péano, Pierre: *La „Quaestio Fr. Petri Iohannis Olivi" sur l'indulgence de la Portioncule.* In: *Archivum franciscanum historicum* 74, 1981. S.33–76.

Peerbolte, Lambertus Johannes Lietaert: *The Antecedents of Antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents.* (Journal for the Study of Judaism; Supplements 49) Leiden/New York 1996.

Pellegrini, Luigi: *I luoghi di frate Francesco: memoria agiografica e realtà storica.* Mailand 2010.

Pellegrini, Luigi: *Frate Francesco e i suoi agiografi*. Assisi 2004.

Peterson, Janine Larmon: *Social Roles, Gender Inversion, and the Heretical Sect: The Case of the Guglielmites.* In: *Viator* 35, 2004. S.203–220.

Pettibone, Dennis: *Martin Luther's Views on the Antichrist.* In: *Journal of the Adventist Theological Society* 18/1, 2007. S.81–100.

Pfahl-Traughber, Armin: *‚Bausteine' zu einer Theorie über ‚Verschwörungstheorien'.* In: Reinalter, Helmut [Hrsg.]: *Verschwörungstheorien. Theorie – Geschichte – Wirkung.* Innsbruck 2002. S.30–44.

Piacenti, Stefano [Hrsg.]: *Il dramma dell'anticristo. Ludus de antichristo.* Rimini 2009.

Pierce, Jerry B.: *Poverty, Heresy and the Apocalypse: The Order of Apostles and Social Change in Medieval Italy, 1260–1307*. London/New York 2012.

Pio, Berardo: *La propaganda politica nel contenzioso tra Bonifacio VIII e i Colonna.* In: *La propaganda politica nel basso Medioevo: atti del XXXVIII Convegno Storico Internazionale, Todi, 14–17 ottobre 2001*. Spoleto/Perugia 2002. S.261–287.

Piron, Sylvain: *Anciennes sibylles et nouveaux oracles. Remarques sur la diffusion des textes prophétiques en Occident, VII^e–XIV^e siècles.* In: Gioanni, Stéphane/Grévin, Benoît [Hrsg.]: *L'antiquité tardive dans les collections médiévales: Textes et représentations, VI^e–XIV^e siècle.* Rom 2008. S.259–302.

Piron, Sylvain: *La parole prophétique*. In: Bériou, Nicole/Boudet, Jean-Patrice/Rosier-Catach, Irène [Hrsg.]: *Le pouvoir des mots au Moyen âge*. Turnhout 2014. S.255–286.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Pitz, Ernst: *Papstreskript und Kaiserreskript im Mittelalter.* Tübingen 1971.

Placanica, Antonio: *Bonifazio VIII, Timoteo Eluro e le trombe* (*Una leggenda sull'abdicazione di Celestino.* In: *Maia* 49, 1997. S.143–150.

Plebani, Eleonora: *I due volti della Chiesa: Celestino V e Bonifacio VIII.* In: Valeri, Biancamaria [Hrsg.]: *Celestino V dalla rinuncia alla cattura. Atti del Convegno* (*Ferentino, 20–21 maggio 1995*). Casamari 1997. S.79–118.

Pohl, Walter: *Ursprungserzählungen und Gegenbilder. Das archaische Frühmittelalter.* In: Rexroth, Frank [Hrsg.]: *Meistererzählungen vom Mittelalter: Epochenimaginationen und Verlaufsmuster in der Praxis mediävistischer Disziplinen.* (HZ Beiheft 46) München 2007.

Poli, Liana: *Il problema dell'abdicazione di Celestino V. nel pensiero di Pietro Giovanni Olivi.* In: Maselli, Domenico [Hrsg.]: *Da Dante a Cosimo I. Richerche di storia religiosa e culturale toscana nei secoli XIV–XVI.* Pistoia 1980. S.1–20.

Potestà, Gian Luca: *The Vaticinium of Constans. Genesis and Original Purposes of the Legend of the Last World Emperor.* In: *Millennium-Jahrbuch* 8, 2011. S.271–290.

Potestà, Gian Luca [Hrsg.]: *Profezie illustrate gioachimite alla corte estense.* Modena 2010.

Potestà, Gian Luca: *Falce e rosa nelle profezie papali illustrate.* In: Sabaté Curull, Flocel [Hrsg.]: *Utopies i alternatives de vida a l'Edat Mitjana. Reunió científica*[...] Lleida 2009. S.83–94.

Potestà, Gian Luca: *Apocalittica e politica in Gioacchino da Fiore.* In: Brandes, Wolfram/ Schmieder, Felicitas [Hrsg.]: *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen.* Berlin [u.a.] 2008. S.231–248.

Potestà, Gian Luca: *Prophetie als Wissenschaft: Das Charisma der Seher der Endzeiten* In: Rychterová, Pavlína/Seit, Stefan/Veit, Raphaela [Hrsg.]: *Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentation.* Berlin 2008. S.275–286.

Potestà, Gian Luca: *Joachim de Flore dans la recherche actuelle.* In: *Oliviana* [*Online-Ressource*] 2/2006: http://oliviana.revues.org/index39.html

Potestà, Gian Luca: *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore.* Rom [u.a.] 2004.

Potestà, Gian Luca: *Il Super Hieremiam e il gioachimismo della dirigenza minoritica della metà del Duecento.* In: Andenna, Giancarlo/Houben, Hubert [Hrsg.]: *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca.* Bari 2004. Bd. 2. S. 879–894.

Potestà, Gian Luca: *Geschichte als Ordnung in der Diagrammatik Joachims von Fiore.* In: Patschovsky, Alexander [Hrsg.]: *Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiös-politischer Programme im Mittelalter.* Ostfildern 2003. S.115–145.

Potestà, Gian Luca: *Gli spazi dell'Anticristo.* In: Constable, Giles/Cracco, Giorgio/Keller, Hagen/ Quaglioni, Diego [Hrsg.]: *Il secolo XII. La „Renovatio" dell'Europa cristiana.* Bologna 2003. S.393–421.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Potestà, Gian Luca: *Roma nella profezia* (*secoli XI–XIII*). In: *Roma antica nel Medioevo: mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella ‚Respublica Christiana' dei secoli IX–XIII, atti della quattordicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 24–28 agosto 1998.* Mailand 2001. S.365–398.

Potestà, Gian Luca: *Die Genealogia. Ein frühes Werk Joachims von Fiore und die Anfänge seines Geschichtsbildes.* In: DA 56, 2000. S.55–101.

Potestà, Gian Luca: *Radical Apocalyptic Movements in the Late Middle Ages.* In: McGinn, Bernard [Hrsg.]: *Apocalypticism in Western History and Culture.* Bd.2. New York 1998. S.110–142. Erneut in: McGinn, Bernard/Collins, John James, Stein, Stephen J. [Hrsg.]: *The Continuum History of Apocalypticism.* New York 2003. S.299–322.

Potestà, Gian Luca: *„Intelligentia Scripturarum" und Kritik des Prophetismus bei Joachim von Fiore.* In: Lerner, Robert Earl [Hrsg.]: *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese*. München 1996. S.95–119.

Potestà, Gian Luca [Hrsg.]: *Il Profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 17–21 settembre 1989.* Genua 1991.

Potestà, Gian Luca: *Angelo Clareno: Dai poveri eremiti ai fraticelli.* Rom 1990.

Potestà, Gian Luca: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale.* Milano 1980.

Potestà, Gian Luca: *Un secolo di studi sull'„Arbor vitae". Chiesa ed escatologia in Ubertino da Casale.* In: *Collectanea Franciscana* 47, 1977. S.217–267.

Preuß, Hans: *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Ein Beitrag zur Theologie Martin Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit.* Leipzig 1906.

von Rad, Gerhard: *Theologie des Alten Testaments. Bd.2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels.* München 1960.

Rainini, Marco: *Disegni dei tempi. Il „Liber Figurarum" e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore.* (Opere di Gioacchino da Fiore. Testi e strumenti 18) Rom 2006.

Rainini, Marco: *I predicatori dei tempi ultimi. La rielaborazione di un tema escatologico nel costruirsi dell'identità profetica dell'ordine domenicano.* In: *Cristianesimo nella storia* 23, 2002. S.307–344.

Rangheri, M.: *La „Epistola ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi" di Adsone di Montier-en-Der e le sue fonti*. In: *Studi medievali* (Ser. 3), Bd. 14, 1973. S.677–732.

Ratzinger, Joseph: *Gesammelte Schriften,* Bd.2: *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras: Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien.* Freiburg/Basel/Wien 2009.

Rauh, Horst Dieter: *Eschatologie und Geschichte im 12. Jahrhundert: Antichrist-Typologie als Medium der Gegenwartskritik.* In: Verbeke, Werner/Verhelst, Daniel/Welkenhuysen, Andries [Hrsg.]: *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages.* Leuven 1988. S.333–358.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Rauh, Horst Dieter: *Das Bild des Antichrist im Mittelalter. Von Tyconius zum deutschen Symbolismus.* 2. erw. Aufl. Münster 1979.

Redlich, Oswald: *Rudolf von Habsburg. Das Deutsche Reich nach dem Untergange des alten Kaisertums.* Innsbruck 1903.

Reeves, Marjorie Ethel: *Joachim of Fiore and the Images of the Apocalypse according to St John.* In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 64, 2001. S.281–295.

Reeves, Marjorie Ethel: *The „Vaticinia de Summis Pontificibus": A Question of Authority.* In: Smith, Lesley Janette/Ward, Benedicta [Hrsg.]: *Intellectual Life in the Middle Ages: Essays Presented to Margaret Gibson.* London 1991. S.145–156.

Reeves, Marjorie Ethel: *Joachim of Fiore and the Prophetic Future.* London 1976.

Reeves, Marjorie Ethel: *Some Popular Prophecies from the fourteenth to the seventeenth Centuries.* In: Cuming, Geoffrey J./Baker, Derek [Hrsg.]: *Popular Belief and Practice.* Cambridge 1972. S.107–134. Erneut in Reeves: *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe.* Aldershot u.a. Jahr 1999. VI: S.107–134.

Reeves, Marjorie Ethel: *The Seven Seals in the Writings of Joachim of Fiore.* In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21, 1954. S.211–247.

Reeves, Marjorie Ethel: *The Originality and Influence of Joachim of Fiore.* In: *Traditio* 36, 1980. S.269–316. Erneut in Dies.: *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe.* Ashgate 1999. S.IV: 269–316.

Reeves, Marjorie Ethel: *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages. A study in Joachimism.* Notre Dame/London [1969]1993.

Reeves, Marjorie Ethel: *The Abbot Joachim's Disciples and the Cistercian Order.* In: *Sophia* 19, 1951. S.355–371. Erneut in West, Delno [Hrsg.]: *Joachim of Fiore in Christian Thought: Essays on the Influence of the Calabrian Prophet.* Bd.1. New York 1975. S.151–167.

Reeves, Marjorie Ethel/Hirsch-Reich, Beatrice: *A Sixty-Year Pilgrimage with the Abbot Joachim.* In: *Florensia* 6, 1992. S.7–32.

Reeves, Marjorie Ethel/Hirsch-Reich, Beatrice: *The Figurae of Joachim of Fiore.* (Oxford-Warburg Studies, 8) Oxford 1972.

Reeves, Marjorie Ethel/Hirsch-Reich, Beatrice: *The Figurae of Joachim of Fiore: Genuine and Spurious Collections.* In: *Mars* 3, 1954. S.170–199.

Rehberg, Andreas: *Der „Kardinalsorakel" – Kommentar" in der „Colonna" – Handschrift Vat. lat. 3819 und die Entstehungsumstände der Papstvatizinien.* In: *Florensia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti* 5, 1991. S.45–112.

Reiss, Jonathan B.: *The Renaissance Antichrist. Luca Signorelli's Orvieto Frescoes.* Princeton 1995.

Richardsen-Friedrich, Ingvild: *Die protestantische und die römische Idee des Antichristen in der Konfessionspolemik.* In: Delgado/Leppin [Hrsg.]: *Der Antichrist,* 2011. S.269–314.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Richardsen-Friedrich, Ingvild: *Antichrist-Polemik in der Zeit der Reformation und der Glaubenskämpfe bis Anfang des 17. Jahrhunderts: Argumentation, Form und Funktion.* Frankfurt am Main u. a. 2003.

Rieger, Reinhold: *Kirchenreform und Theologiekritik bei Gerhoch von Reichersberg.* In: Köpf, Ulrich [Hrsg.]: *Frömmigkeit und Theologie an Chorherrenstiften.* Ostfildern 2009. S.141–156.

Riesebrodt, Martin: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung.* Tübingen 1990.

Robb, Fiona: *The Fourth Lateran Council's Definition of Trinitarian Orthodoxy.* In: *The Journal of Ecclesiastical History* 48, 1997. S.22–43.

Robb, Fiona: *Intellectual Tradition and Misunderstanding: The Development of Academic Theology on the Trinity in the Twelfth and Thirteenth Centuries.* London 1994.

Robb, Fiona: *Did Innocent III Personally Condemn Joachim of Fiore?* In: *Florensia* 7, 1993. S.77–94.

Roussanov, Jessica/Lerner, Robert Earl: *The Jerusalem Rumors: The Earliest Stage of the Master of Rhodes' Letter on the Birth of Antichrist.* In: *Rivista di storia del cristianesimo* 2, 2005. S.157–72.

Rusconi, Roberto: *Profezia e profeti alla fine del Medioevo.* Rom 1999.

Rusconi, Roberto: *Antichrist and Antichrists.* In: *The Encyclopedia of Apocalypticism, Bd. II: Apocalypticism in Western History and Culture*, a cura di B. McGinn, New York 1998. S.287–325.

Rusconi, Roberto: *Il presente e il futuro della Chiesa: unità, scisma e riforma nel profetismo tardomedievale.* In: Capitani, Ovidio/Miethke, Jürgen [Hrsg.]: *L'attesa della fine dei tempi nel medioevo*. Bologna 1990. S.195–220.

Rüsen, Jörn: *Einleitung: Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte.* In: Ders. [Hrsg.]: *Die Vielfalt der Kulturen.* (Erinnerung, Geschichte, Identität 4) Frankfurt a.M. 1998. S.12–36.

Russell, William R.: *Martin Luther's Understanding of the Pope as Antichrist.* In: ARG 85 (1994). S.32–44.

Schaller, Hans Martin: *Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen in der Politik des 13. Jahrhunderts.* In: Kerner, Max (Hrsg.): *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter.* Darmstadt 1982. S.303–331. Erneut in Ders.: *Stauferzeit. Ausgewählte Aufsätze.* (MGH Schriften 38) Hannover 1993. S.25–52.

Schaller, Hans Martin: *Die Briefsammlung des Petrus de Vinea.* In: Ders.: *Stauferzeit. Ausgewählte Aufsätze.* (MGH Schriften 38) Hannover 1993. S.463–478.

Schaller, Hans Martin: *Das letzte Rundschreiben Gregors IX. gegen Friedrich II.* In: *Festschrift Percy Ernst Schramm zu seinem 70. Geburtstag, Band 1.* Wiesbaden 1964. S.309–321. Erneut in Ders.: Stauferzeit. *Ausgewählte Aufsätze.* (MGH Schriften 38) Hannover 1993. S.369–385.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Schaller, Hans Martin: *Unbekannte Briefe Kaiser Friedrichs II. aus Vat. lat. 14204.* In DA 19, 1963. S.397–433. Erneut in Ders.: *Stauferzeit. Ausgewählte Aufsätze.* (MGH Schriften 38) Hannover 1993. S.329–368.

Schaller, Hans Martin: *Die Antwort Gregors IX. auf Petrus de Vinea I, 1 „Collegerunt pontifices".* In: DA 11, 1954/55. S.140–165. Erneut in Ders.: *Stauferzeit. Ausgewählte Aufsätze.* (MGH Schriften 38) Hannover 1993. S.197–223.

Schaller, Hans Martin: *Zur Entstehung der sogenannten Briefsammlung des Petrus de Vinea.* In: DA 12, 1956. S.114–159.

Schäufele, Wolf-Friedrich: *Der Antichrist bei Wyclif und Hus.* In: Delgado/Leppin [Hrsg.]: *Der Antichrist,* 2011. S.173–206.

Schäufele, Wolf-Friedrich: *„Defecit ecclesia." Studien zur Verfallsidee in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters.* Mainz 2006.

Schenkluhn, Wolfgang: *San Francesco in Assisi: Ecclesia specialis: die Vision Papst Gregors IX. von einer Erneuerung der Kirche.* Darmstadt 1991.

Schieder/Dipper: Art. *Propaganda.* In: Brunner/Conze/Koselleck [Hrsg.]: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland,* Bd.5. Stuttgart 1982. S.69–112.

Schipper, Bernd U./Plasger, Georg [Hrsg.]: *Apokalyptik und kein Ende?* Göttingen 2007.

Schlageter [Hrsg.]: *Petrus Johannes Olivi. Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen: die Frage nach der höchsten Armut.* Werl 1989.

Schlosser, Marianne: *Der Prophet Elija: „Vater" des monastischen Lebens.* In: *Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität* 76, 2003. S.24–39.

Schlosser, Marianne: *Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie.* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N.F. 43). Paderborn 2000.

Schmidt, Hans-Joachim: *Sinngebung von Vergangenheit und Zukunft – Vorstellungen zum Antichrist im hohen Mittelalter.* In: Delgado, Mariano/Leppin, Volker [Hrsg.]: *Der Antichrist: Historische und systematische Zugänge.* Fribourg [u.a.] 2011. S.137–172.

Schmidt, Tilmann: *Critica e revoche di documenti. Il pontificatio di Bonifacio VIII, un'eredità condizionante*. In: Bonincontro, Ilaria [Bearb.]: *Bonifacio VIII.: Ideologia e azione politica: atti del convegno organizzato nell'ambito delle celebrazioni per il VII centenario della morte: Città del Vaticano, Roma, 26–28 aprile 2004.* Rom 2006. S.43–57.

Schmidt, Tilmann: *Der Bonifaz-Prozess. Verfahren der Papstanklage in der Zeit Bonifaz' VIII. und Clemens' V.* Wien 1989.

Schmidt, Tilmann: *Das factum Bonifatianum auf dem Konzil von Vienne (1311/12).* In: Borchardt, Karl/Bünz, Enno [Hrsg.]: *Forschungen zur Reichs-, Papst- und Landesgeschichte. Peter Herde zum 65. Geburtstag von Freunden, Schülern und Kollegen dargebracht.* (Bd.2) Stuttgart 1998. S. 623–633.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Schmidt, Tilmann: *Papst Bonifaz VIII. und die Idolatrie.* In: QFIAB 66, 1986. S.75–107.

Schmieder, Felicitas: *Christians, Jews, Muslims – and Mongols: Fitting a Foreign People into the Western Apocalyptic Scenario.* In: *Medieval Encounters* 12, 2006. S. S.274–95.

Schmieder, Felicitas: *Europa und die Fremden: Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert.* Sigmaringen 1994.

Schmolinsky, Sabine: *Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita. Zur frühen Rezeption Joachims von Fiore in Deutschland.* Hannover 1991.

Schneider, Fedor: *Dantes Hass und Verachtung gegen Papst Bonifaz VIII.* In: HZ 194, 1962. S.574–580.

Scholz, Richard: *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters.* Stuttgart 1903.

Schüppert, Helga: *Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts.* (Medium Aevum 23) München 1972.

Schürer, Markus: *Das Exemplum oder die erzählte Institution: Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts.* Münster 2005

Schütz, Christian: *Allgemeine Grundlegung der Eschatologie.* In: Feiner, Johannes/Löhrer, Magnus [Hrsg.]: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik.* Bd.5: *Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte.* Köln u.a. 1976. S.553–693

Segl, Peter: *Die Feindbilder in der politischen Propaganda Friedrichs II. und seiner Gegner.* In: Bosbach, Franz [Hrsg.]: *Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit.* (Bayreuther Historische Kolloquien 6.) Köln 1992. S.41–71.

Seiler, Peter: *Die Idolatrieanklage im Prozeß gegen Bonifaz VIII.* In: Helas, Philine/Polte, Maren [Hrsg.]: *Bild-Geschichte: Festschrift für Horst Bredekamp.* Berlin 2007. S.353–374.

Selge, Kurt-Victor: *Joachim von Fiore.* In: Frank, Günter [Hrsg.]: *Reformer als Ketzer. Heterodoxe Bewegungen von Vorreformatoren*. Stuttgart/Bad Cannstatt 2004. S.123–143.

Selge, Kurt-Victor: *Endzeitangst und Kirchenreform im Mittelalter: Joachim von Fiore.* In: Fürst, Gebhard [Hrsg.]: *Kassandra die Ahnungsvolle: Propheten des Endes – Propheten neuer Zeiten.* (Kleine Hohenheimer Reihe 44) Stuttgart 2002. S. 29–48.

Selge, Kurt-Victor: *Die Stellung Joachims von Fiore in seiner Zeit. Trinitätsverständnis und Gegenwartsbestimmung.* In: Aertsen, Jan A./Pickavé, Martin [Hrsg.]: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter.* (Miscellanea mediaevalia 29) Berlin 2002. S.481–503.

Selge, Kurt-Victor: *Trinität, Millenium, Apokalypse im Denken Joachims von Fiore.* In: Rusconi, Roberto [Hrsg.]: *Gioacchino da Fiore tra Bernardino di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5 Congresso internazionale di studi gioachimiti. San Giovanni in Fiore, 16–21 settembre 1999.* (Opere di Gioacchino da Fiore. Testi e strumenti 13) Rom 2001. S.47–69.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Selge, Kurt-Victor: *Die Überlieferung der Werke Joachims von Fiore im 14./15. Jahrhundert.* In: Bühler, Arnold/Miethke, Jürgen [Hrsg.]: *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert.* München 1992. S.49–59.

Seppelt, Franz Xaver: *Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts.* 2 Bde. Breslau 1905–1908.

Shaw, Frank: *Friedrich II as the „Last Emperor".* In: *German History* 19, 2001. S.321–339.

Simoni, Fiorella: *Il „Super Hieremiam" e il gioachimismo francescano.* In: *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo* 82, 1970. S.13–46.

Skottki, Kristin: *Der Antichrist im Heiligen Land.* In: Brandes/Schmieder: *Antichrist,* 2010. S.69–98.

Söding, Thomas [Hrsg.]: *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus.* Freiburg/Basel/Wien 2002.

Solomon, David M.: *The Sentence Commentary of Richard Fishacre and the Apocalypse Commentary of Hugh of St. Cher.* In: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 46, 1976. S.367–377.

Sommerlechner, Andrea: *Stupor Mundi? Kaiser Friedrich II. und die mittelalterliche Geschichtsschreibung.* (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom, 1. Abteilung Abhandlungen / 11) Wien 1999.

Southern, Richard William: *History and Historians. Selected Papers of R.W. Southern.* Ed. by R.J. Bartlett. Malden, Mass. 2004.

Stäheli, Urs: *Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik.* In: *Soziale Systeme* 4, 1998 (Heft 2). S.315–340.

Stickler, Alphons Maria: *Papal Infallibility – a Thirteenth-Century Invention? Reflections on a Recent Book.* In: *The Catholic Historical Review* 60, 1974. S.427–441.

Storey, Wayne H.: *Canto XXXII. The Parallel Histories.* In: Mandelbaum, Allen/Oldcorn, Anthony/Ross, Charles [Hrsg.]: *Lectura Dantis. Purgatorio. A Canto-by-Canto-Commentary.* University of California Press 2008. S.360–377.

Strozier, Charles B./Boyd, Katharine: *Definitions and Dualisms.* In: Strozier, Charles B. [Hrsg.]: *The Fundamentalist Mindset. Psychological Perspectives on Religion, Violence, and History.* Oxford 2010.

Struve, Tilman: *Salierzeit im Wandel: Zur Geschichte Heinrichs IV. und des Investiturstreites.* Köln 2006.

Struve, Tilman: *Endzeiterwartungen als Symptom politisch-sozialer Krisen im Mittelalter.* In: Aertsen, Jan A./Pickavé, Martin [Hrsg.]: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter.* Berlin 2002. S.207–226.

Studt, Birgit: *Geplante Öffentlichkeiten: Propaganda.* In: Kintzinger, Martin [Hrsg.]: *Politische Öffentlichkeit im Spätmittelalter.* Ostfildern 2011. S.203–236.

Stürner, Wolfgang: *Dreizehntes Jahrhundert,* 1198–1273. Stuttgart 2007.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Stürner, Wolfgang: *Friedrich II.: Antichrist und Friedenskaiser.* In: Schneider, Almut/Neumann, Michael [Hrsg.]: *Mythen Europas. Schlüsselfiguren der Imagination. Bd. 3: Zwischen Mittelalter und Neuzeit.* Darmstadt 2005. S.15–29.

Stürner, Wolfgang: *Friedrich II. Teil 2: Der Kaiser.* Darmstadt 2000.

Stürner, Wolfgang: *Kreuzzugsgelübde und Herrschaftssicherung. Friedrich II. und das Papsttum im letzten Pontifikatsjahr Innozenz' III.* In: Mordek, Hubert [Hrsg.]: *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geb.* Tübingen 1991. S.303–315.

Suchan, Monika: *Publizistik im Zeitalter Heinrichs IV. Anfänge päpstlicher und kaiserlicher Propaganda im Investiturstreit?* In: Hruza, Karel [Hrsg.]: *Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit (11.-16. Jahrhundert).* (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 6) Wien 2001. S.29–46.

Szittya, Penn R.: *The Antifraternal Tradition in Medieval Literature.* Princeton, NJ 1986.

Tagliapietra, Andrea [Hrsg.]: *Gioacchino da Fiore. Sull'apocalisse: testo originale a fronte.* Milano 1994.

Théry, Julien: *Allo scoppio del conflitto tra Filippo il Bello di Francia e Bonifacio VIII: l'affaire Saisset (1301). Primi spunti per una rilettura.* In: Minnucci, Giovanni [Hrsg.]: *I poteri universali e la fondazione dello Studium urbis: il pontefice Bonifacio VIII dalla Unam sanctam allo schiaffo di Anagni ; atti del convegno di studi, Roma, Anagni, 9–10 maggio 2003.* Bologna 2008. S.21–68.

Thijssen, Johannes M. M. Hans: *Master Amalric and the Amalricians: Inquisitorial Procedure and the Suppression of Heresy at the University of Paris.* In: Speculum 71, 1996. S.43–65.

Thompson, Augustine: *Cities of God: The Religion of the Italian Communes, 1125–1325.* University Park, Pennsylvania 2005.

Thomsen, Marcus: *„Ein feuriger Herr des Anfangs …" Kaiser Friedrich II. in der Auffassung der Nachwelt.* Ostfildern 2005.

Tierney, Brian: *John Peter Olivi and Papal Inerrancy: On a Recent Interpretation of Olivi's Ecclesiology.* In: *Theological Studies* 46, 1985. S.315–328.

Tierney, Brian: *Origins of Papal Infallibility 1150–1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignity and Tradition in the Middle Ages.* Leiden 1972.

Töpfer, Bernhard.: *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter.* Berlin 1964.

Trexler, Richard C.: *The Stigmatized Body of Francis of Assisi. Conceived, Processed, Disappeared.* In: Müntz, Marc [Bearb.]. Schreiner, Klaus [Hrsg.]: *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen.* München 2002. S.463–498.

Trimondi, Victor/Trimondi, Victoria: *Krieg der Religionen: Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse.* München 2006.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Troncarelli, Fabio: *Magnus Joachita: Ugo di Digne e Giovanni da Parma*. In: Cacciotti, Alvaro [Hrsg.]: *Giovanni da Parma e la grande speranza: atti del III Convegno Storico di Greccio, Greccio, 3–4 dicembre 2004.* Milano 2008. S.101–152.

Troncarelli, Fabio: *La solitudine di Dante.* In: Hahn, Alois/Melville, Gert/Röcke, Werner [Hrsg.]: *Norm und Krise von Kommunikation. Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter.* Münster 2007. S. 273–290.

Troncarelli, Fabio: *I „Vaticinia" di Monreale.* In: Fonseca, Cosimo Damiano [Hrsg.]: *Gioachimismo e profetismo in Sicilia, secoli XIII–XVI: atti del terzo convegno internazionale di studio, Palermo, Monreale, 14–16 ottobre 2005.* Rom 2007. S.65–78.

Troncarelli, Fabio: *Il „Liber figurarum" tra „gioachimiti" e „gioachimisti".* In: Rusconi, Roberto [Hrsg.]: *Gioacchino da Fiore tra Bernardino di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5 Congresso internazionale di studi gioachimiti. San Giovanni in Fiore, 16–21 settembre 1999.* Rom 2001. S.267–286.

Ubl, Karl: *Die Genese der Bulle „Unam sanctam": Anlass, Vorlagen, Intention.* In: Kaufhold, Martin [Hrsg.]: *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters.* (= Political Thought in the Age of Scholasticism: Essays in Honour of Jürgen Miethke.) Leiden (u.a.) 2004. S.129–149.

Ullmann, Walter: *Some Reflections on the Opposition of Frederick II to the Papacy.* In: Ders.: *Scholarship and Politics in the Middle Ages.* London 1978. S.V: 3–26.

Vaiani, Cesare: *Il gioachimismo di Giovanni da Parma.* In: Cacciotti, Alvaro [Hrsg.]: *Giovanni da Parma e la grande speranza: atti del III Convegno Storico di Greccio, Greccio, 3–4 dicembre 2004.* Milano 2008. S.61–100.

Valeri, Biancamaria [Hrsg.]: *Pietro Celestino nel settimo Centenario dell'elezione pontificia. Convegno nazionale. Ferentino, 21–22 maggio 1994.* Casamari 1995.

Vaneigem, Raoul: *The Movement of the Free Spirit.* (Original: Le Mouvement de libre-esprit, 1986) New York 1998.

Vazquez Janeiro, Isaac: *Anticristo „mixto", Anticristo „mistico". Varia fortuna de dos expresiones escatologicas medievales.* In: *Antonianum* 63, 1988. S.522–550.

Vauchez, André: *Jean de Roquetaillade* (*+ 1366 ca.*)*. Bilan des recherches et état de la question.* In: Šmahel, Frantisek/Patschovsky, Alexander [Hrsg.]: *Eschatologie und Hussitismus.* (Historica, Series Nova, Supplementum 1) Prag 1996. S. 25–37.

Vauchez, André: *Lay people's Sanctity in Western Europe: Evolution of a Pattern* (*Twelfth and Thirteenth Centuries*)*.* In: Blumenfeld-Kosinski, Renate/Szell, Timea K. [Hrsg.]: *Images of Sainthood in medieval Europe.* Ithaca, NY (u.a.) 1991. S.21–32.

Vauchez, André: *Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge.* In: *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'Ecole française de Rome* 80, 1968. S.595–625.

Verbeke, Werner/Verhelst, Daniel/Welkenhuysen, Andries [Hrsg.]: The *Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages.* Leuven 1988.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Vian, Paolo: *Angelo Clareno e Ubertino da Casale: due itinerari a confronto.* In: *Angelo Clareno Francescano: Atti del XXXIV convegno internazionale, Assisi, 5–7 ottobre 2006.* (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, NS 17) Spoleto 2007. S.167–225.

Vian, Paolo: *Bonifacio VIII e i Colonna.* In: Menestò, Enrico [Hrsg.]: *Bonifacio VIII: Atti del XXXIX Convegno Storico Internazionale, Todi, 13–16 ottobre 2002.* Spoleto 2003. S.215–272.

Vian, Paolo: *Tempo escatologico e tempo della Chiesa: Pietro di Giovanni Olivi e i suoi censori.* In: Savoca, Giuseppe [Hrsg.]: *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel Medioevo. Atti del XXXVI Convegno Storico Internazionale, Todi, 10–12 ottobre 1999.* Spoleto 2000. S.137–183.

Vian, Paolo: *Pietro di Giovanni Olivi. Scritti scelti.* Rom 1989.

Vian, Paolo: *Dalla gioia dello Spirito alla prova della Chiesa: Il tertius generalis status mundi nella Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi.* In: Crocco, Antonio [Hrsg.]: *L'età dello spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel Gioachimismo medievale: atti del II Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, Settembre 1984.* S. Giovanni in Fiore 1986. Bd.1. S.165–215.

Vogt, Ernst: *Untersuchungen zum Buch Ezechiel.* (Analecta Biblica 95) Rom 1981.

Völter, Daniel: *Die Secte von Schwäbisch-Hall und der Ursprung der deutschen Kaisersage*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 4, 1881.

Voltmer, Ernst: *Prophetie und Reform der Kirche am Ende des Mittelalters oder wie der Dichter Michel Beheim an die ‚Weissagung auf das Jahr 1401' (alias „Visio seu prophetia fratris Johannis") geraten ist.* In: Giebmeyer, Angela/Schnabel-Schüle, Helga [Hrsg.]: *Das Wichtigste ist der Mensch. Festschrift für Klaus Gerteis zum 60. Geburtstag.* Mainz 2000. S.75–113.

Vondung, Klaus: *Die Apokalypse in Deutschland.* München 1988.

Voß, Rebekka: *Umstrittene Erlöser: Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus in Deutschland.* Göttingen 2011.

Wakefield, Walter LeggettEvans, A. P. [Hrsg.]: *Heresies of the High Middle Ages.* New York, NY 1969.

Wardi, Emanuel P.: *Cognitive Dissonance and Proselytism: An Application of Festinger's Model to Thirteenth-Century Joachites.* In: Baumgarten, Albert I. [Hrsg.]: *Apocalyptic Time.* Leiden 2000. S.269–282.

Westenholz, Elisabeth v.: *Kardinal Rainer von Viterbo.* Heidelberg 1912.

Werle, Raymund/Schimank, Uwe (Hrsg.): *Gesellschaftliche Komplexität und kollektive Handlungsfähigkeit.* Frankfurt a.M. 2000.

Werner, Thomas: *Den Irrtum liquidieren: Bücherverbrennungen im Mittelalter.* Göttingen 2007.

Wesjohann, Achim: *Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert.* (Vita Regularis 49) Berlin 2012.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Wetzstein, Thomas: *Renuntiatio – resignatio: Zum Amtsverzicht in der Kirche des hohen und späten Mittelalters.* In: Dirbach, Dirk/Richter, Susan [Hrsg.]: *Thronverzicht. Die Abdankung in Monarchien vom Mittelalter bis in die Neuzeit*. Köln 2010. S.30–61.

Wieland, Georg: *Der Mendikantenstreit und die Grenzen von Theologie und Philosophie.* In: Hoenen, Maarten J. F. M./Schneider, Jakob Hans Josef/Wieland, Georg [Hrsg.]: *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages.* Leiden (u.a.) 1995. S. 17–28.

Wieser, Veronika/Zolles, Christian/Zolles, Martin/Feik, Catherine [Hrsg.]: *Abendländische Apokalyptik: Kompendium zur Genealogie der Endzeit.* (Kulturgeschichte der Apokalypse 1) Berlin 2013.

Wolter, Michael: *Der Gegner als endzeitlicher Widersacher. Die Darstellung des Feindes in der jüdischen und christlichen Apokalyptik.* In: Bosbach, Franz [Hrsg.]: *Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit*. (Bayreuther Historische Kolloquien 6.) Köln 1992. S. 23–40.

Wolter, Michael: *Apokalyptik als Redeform im Neuen Testament.* In: Ders.: *Theologie und Ethos im frühen Christentum.* Tübingen 2009. S.429–452.

Vehse, Otto: *Die amtliche Propaganda in der Staatskunst Kaiser Friedrichs II.* München 1929.

Voltmer, Ernst: *Prophetie und Reform der Kirche am Ende des Mittelalters oder wie der Dichter Michel Beheim an die ‚Weissagung auf das Jahr 1401' (alias „Visio seu prophetia fratris Johannis") geraten ist.* In: Giebmeyer, Angela/Schnabel-Schüle, Helga [Hrsg.]: *Das Wichtigste ist der Mensch. Festschrift für Klaus Gerteis zum 60. Geburtstag.* Mainz 2000. S.75–113.

Wadstein, Ernst: *Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht, in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwikkelung.* Leipzig 1896.

Walz, Dorothea: *Thomas von Celano und Bonaventura: Der Wandel des Franziskusbildes.* In: Dies. [Hrsg.]: *Scripturus vitam. Lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart. Festgabe für Walter Berschin zum 65. Geburtstag.* Heidelberg 2002. S.531–552.

Wannenmacher, Julia Eva: *Hermeneutik der Heilsgeschichte: De septem sigillis und die sieben Siegel im Werk Joachims von Fiore.* Leiden [u. a.] 2005.

Wannenmacher, Julia Eva: *Die Macht des Bösen. Zur Rolle und Bedeutung des Antichristen in der Eschatologie Joachims von Fiore.* In: *Florensia* 1314 (19992000). S.365ff.

Wardi, Emanuel P.: *Cognitive Dissonance and Proselytism: An Application of Festinger's Model to Thirteenth-Century Joachites.* In: Baumgarten, Albert I. [Hrsg.]: *Apocalyptic Time.* Leiden 2000. S.269–282.

West, Delno C. Jr: *The Education of Fra Salimbene of Parma: The Joachite Influence.* In: Williams, Ann [Hrsg.]: *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*. London 1980. S.191–215.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

West, Delno C. Jr: *Between Flesh and Spirit: Joachite Pattern and Meaning in the Cronica of Fra Salimbene.* In: *Journal of Medieval History* 3 (4), 1977. S.339–352.

Wessley, Stephen E.: *Joachim of Fiore and Monastic Reform*. New York [u.a.] 1990.

Wessley, Stephen E.: *The Thirteenth-Century Guglielmites: Salvation through Women.* In: Baker, Derek [Hrsg.]: *Medieval Women. Dedicated and presented to Prof. Rosalind M. T. Hill on the occasion of her seventieth birthday*. Oxford 1978. S.289–303.

Whalen, Brett Edward: *Dominion of God: Christendom and Apocalypse in the Middle Ages*. Cambridge, Mass. 2009.

Wieruszowski, Helene: *Vom Imperium zum nationalen Königtum. Vergleichende Studien über die publizistischen Kämpfe Kaiser Friedrichs II. und König Philipps des Schönen mit der Kurie.* (1933) Aalen 1965.

Wolff, Ruth: *Der heilige Franziskus in Schriften und Bildern des 13. Jahrhunderts*. Berlin 1996.

Yuval, Israel Jacob: *Das Jahr 1240. Das Ende eines jüdischen Millenniums*. In: Fried, Johannes/Grebner, Gundula [Hrsg.]: *Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter: Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof im 13. Jahrhundert*. Berlin 2008. S.13–42.

Yuval, Israel Jacob: *Zwei Völker in deinem Leib: Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*. Göttingen 2007.

Zahner, Paul: *Die Fülle des Heils in der Endlichkeit der Geschichte: Bonaventuras Theologie als Antwort auf die franziskanischen Joachiten*. Werl 1999.

Zander, Helmut: *Die Konstruktion der europäischen Zeitökonomie aus dem Kampf gegen die Apokalyptik. Die Entstehung der Periodisierung in Jahrhunderten anno 1300*. In: Sparn, Walter [Hrsg.]: *Apokalyptik versus Chiliasmus? Die kulturwissenschaftliche Herausforderung des neuen Milleniums*. Erlangen 2002.

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Verzeichnis mittelalterlicher Personennamen und häufig zitierter Werke unklarer Herkunft

Adam von Perseigne, Zisterzienser-Abt 31
Adso von Montier-en-Der/Adso Dervensis 6, 8, 14, 23ff., 24 Anm. 79f., 25 Anm. 82, 29f., 36, 38, 366
Albertus Magnus 73 mit Anm. 107ff.
Albert von Stade 169 Anm. 33
Alexander IV., Papst 56, 67 Anm. 88, 127 Anm. 304, 129, 296 Anm. 393
Alexander Minorita 82 Anm. 139, 83 mit Anm. 141, 109 mit Anm. 243, 149 mit Anm. 47
Alexander von Roes 176 Anm. 56
Amalrich von Bène/Bena 70f. mit Anm. 98ff.
Andreas Saramita, Guglielmit 183 Anm. 78
Angela von Foligno 319, 320 mit Anm. 504
Angelo Clareno 65, 123ff., 190, 195–197, 201 mit Anm. 54f., 213 Anm. 98, 221 Anm. 123, 231f., 240, 242, 273, 275 Anm. 311, 281, 297, 331, 332 Anm. 546, 379
Arnald von Villanova 15 Anm. 46, 209–211 mit Anm. 86ff., 281 mit Anm. 333, 283, 297 Anm. 400, 299, 302 mit Anm. 428
Arnold, schwäbischer Dominikaner 160–173 (siehe auch *De correctione ecclesiae* & *De Innocentio IV Antichristus libellus*)
Arnold von Brescia 2 Anm.7, 30 Anm.101
Arnulf von Orléans 8
Augustinus von Hippo 5, 23, 27, 32f., 35 Anm. 118, 36 Anm. 123, 108 Anm. 241, 187

Bartholomeus Giusculus, Franziskaner 53 mit Anm. 37
Benedikt XI., Papst 2 Anm. 6, 277 mit Anm. 319, 278, 305, 308f., 316f., 318, 323, 327, 334, 362
Bernard Gui, dominikanischer Inquisitor 66, 180 Anm. 70, 181, 182 Anm. 76, 216ff. mit Anm. 105ff., 384 Anm. 24, 385
Bernard Saisset, Bischof von Pamiers 352
Bernhard von Clairvaux 71 Anm. 100, 66 Anm. 84
Berthold von Regensburg 73 Anm. 107, 74
Bonagrazia/Bonagratia von Bergamo 244 Anm. 205
Bonaventura, franziskanischer Generalminister 56, 62ff., 124, 180f. mit Anm. 72, 239f., 249, 251, 322 Anm. 516, 323f., 373
Bonifaz VIII., Papst 2 Anm. 5f., 140 Anm. 9, 184, 193–219, 223, 228, 229, 234ff. mit Anm. 171ff., 237, 245, 246ff. mit Anm. 214ff., 256 mit Anm. 248, 257, 259, 260 mit Anm. 257, 261, 262, 263, 267, 268, 269, 270, 272f., 275, 278, 279, 280, 282–291, 297, 298, 301ff.

Caesarius von Heisterbach 72 mit Anm. 105f.
Clemens IV., Papst 94 Anm. 188, 214 Anm. 101, 296 Anm. 393, 309 Anm. 464
Clemens V., Papst 2 Anm. 5, 292, 296, 308 Anm. 458, 309f., 314 Anm. 485, 318, 336f., 343, 352, 362f., 377, 378
Cölestin III., Papst 31 Anm. 104
Cölestin V., Papst 189–317, 321, 328, 329, 330ff., 335, 336, 341, 345, 347–350, 353, 362, 371f.
Colonna, Kardinäle, Jacob & Peter/Pietro 197 mit Anm. 42, 233 Anm. 168, 236 Anm. 175, 316 Anm. 491, 329, 330 Anm. 541, 334 Anm. 556, 338–352, 356, 358, 359 Anm. 657f., 363f., 376

Dante Alighieri 1f., 2 Anm. 5,6, 212, 242, 242 Anm. 202, 321 Anm. 509
De correctione ecclesiae 160–170
De Innocentio IV Antichristus libellus 170–173
De oneribus prophetarum, pseudo-joachimisch 51, 79 Anm. 130, 99 Anm. 202, 112ff. Anm. 248ff., 119ff. mit Anm. 277ff., 122, 175 mit Anm. 56

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Dominikus, Heiliger 50 Anm. 25, 60, 63, 131, 147 Anm. 36, 328 mit Anm. 535

Expositio super Sibillis et Merlino 108 Anm. 42, 112–119

Fra Dolcino, Apostoliker 179, 180f. mit Anm. 70ff., 213 Anm. 97, 216ff. mit Anm. 106ff.
Fra Liberato 196 mit Anm. 38, 197, 201, 202, 221 mit Anm. 123, 275 Anm. 311, 297
Franziskus von Assisi, Heiliger 38 Anm. 129, 58ff., 60, 61–69, 84, 123, 167, 178f., 221, 239, 323, 245, 249ff., 261ff., 268, 295ff., 299, 322–325, 328, 336, 367, 373ff.
Friedrich II. 7, 50 Anm. 25, 54, 73 Anm. 107, 77f., 84 Anm. 148, 85, 92f., 97f., 104f., 109 Anm. 243, 111, 116f., 119, 122, 126, 138 Anm. 5ff., 142–147, 149–158, 159–170, 170–173, 173ff., 176, 262, 295, 359

Gentile von Foligno 280, 281 mit Anm. 333, 282
Geoffrey von Monmouth/*Galfredus Monumetensis* 19 Anm. 63, 107f. Anm. 240
Gerbert von Aurillac (Silvester II.) 8
Gerard de Fracheto 57 mit Anm. 51
Gerardo Segarelli/*Segarellus* 178–181, 185 Anm. 90, 188
Gerhard von Borgo San Donnino 53, 56, 61–69, 76, 123–136, 240, 369
Gerhoch von Reichersberg/Gerhohus Reichersbergensis 29f. mit Anm. 98 & 101ff.
Gregor I., Papst, der Große 5
Gregor IX., Papst 49 mit Anm. 25, 59f., 67 Anm. 88, 139 Anm. 6, 144, 149ff. mit Anm. 45ff., 199, 291 Anm. 374, 295, 347 Anm. 606
Guglielma/Guillelma/Vilemína, Begründerin der Guglielmiten 182ff. mit Anm. 77ff.
Guillaume de Nogaret 354–363
Guillaume/Wilhelm de Plaisians 355–360

Heinrich VI. 85 mit Anm. 149, 111–115, 116, 121f., 369
Heinrich von Harclay 210 mit Anm. 87
Heinrich von Kirkstede 205
Hieronymus, Kirchenvater 8 Anm. 22, 36 Anm. 123
Hildgard von Bingen 71 Anm. 100, 107 Anm. 239, 305 Anm. 443
Honorius III., Papst 49f. Anm. 25, 77 Anm. 120, 147 Anm. 36
Honorius IV., Papst 179 Anm. 69, 300, 309, 312, 313 Anm. 482
Hugo von Digne, Franziskaner 50 Anm. 27, 53f. mit Anm. 39, 69, 174 Anm. 52
Hugo von Saint-Cher 48 mit Anm. 20
Humbert de Romanis, dominikanischer Generalminister 57, 168 Anm. 32
Hus (siehe Jan Hus)

Innozenz III. 47 Anm. 17, 68 mit Anm. 89, 71, 73 mit Anm. 109, 75, 81, 89, 139 Anm. 6ff., 146, 199
Innozenz IV. 53 Anm. 39, 127 mit Anm. 304, 139 mit Anm. 6, 147, 163f. mit Anm. 15, 167, 170ff., 262 mit Anm. 263, 296, 371

Jan Hus 3, 12 Anm. 35, 290 Anm. 369
Jacques Fournier 207 Anm. 73
Jacopone da Todi 197 mit Anm. 42, 212 mit Anm. 94, 273 Anm. 303, 330 Anm. 541, 344
Jakob von Vitry 58
Jean de Roquetaillade/Rupescissa 208, 280 mit Anm. 332, 289–291 mit Anm. 369ff.
Joachim von Fiore 17, 26, 30–40 mit Anm. 104ff., 41–58, 61 Anm. 64, 63–65, 70, 74f., 81, 82 Anm. 139, 88, 90, 92ff., 107, 113ff., 122f., 130ff., 143, 149, 156ff., 168, 170ff., 180, 184, 187, 208, 214, 221ff., 239, 257 Anm. 248, 263 Anm. 267, 266, 268ff., 275, 276 Anm. 311, 282, 288, 291, 322, 325 Anm. 524, 367ff.
Expositio in Apocalypsim 33 mit Anm. 111f., 35 mit Anm. 117f., 36ff. mit Anm. 122ff., 51, 53 Anm. 37, 57 Anm. 50, 61 mit Anm. 64, 127f., 156 Anm. 71
Johannes XV., Papst 8
Johannes XXII., Papst 159, 190, 197 Anm. 41, 201 Anm. 55, 213 Anm. 98, 232 Anm. 164, 269, 270, 274, 276, 379ff.
Johannes von Salisbury 2 Anm. 7

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Johann von Parma, franziskanischer Generalminister 55f., 61f., 65, 123, 168 mit Anm. 32, 205 Anm. 65, 320, 344 Anm. 595
Johannes Quidort von Paris 210 mit Anm. 87

Karl II. von Neapel 189 Anm. 12, 247, 272
Katharina von Siena 67
Konrad IV., Staufer 169 Anm. 33
Konrad von Marburg 72 Anm. 106
Konrad von Offida 81 Anm. 133, 197, 198 mit Anm. 45, 203 Anm. 62, 242 Anm. 203, 246f., 259 Anm. 252, 297, 326 Anm. 526

Leo von Orvieto, Dominikaner 194 Anm. 30
Liber de Flore, pseudo-joachimisch 209 mit Anm. 82, 280, 291–303
Liber Horoscopus 203 mit Anm. 62, 292ff., 304–317
Ludwig der Bayer 159
Luther (siehe Martin Luther)

Martin IV., Papst 298 mit Anm. 405, 300, 309, 312, 313
Martin Luther 10 Anm. 27, 11 Anm.32, 12–14, 44 Anm. 7, 218
Mayfreda/Manfreda von Pirovano 182ff. mit Anm. 77ff.
Michael von Cesena 380 Anm. 10
Michel le Moine/Monachus, franziskanischer Inquisitor 380 Anm. 111

Napoleone Orsini, Kardinal 196, 337 mit Anm. 568
Nikolaus III. 2 Anm. 5, 67 Anm. 88, 199, 201, 205, 211 mit Anm. 92, 241 mit Anm. 199, 262, 275f., 278, 299, 305 mit Anm. 443, 309, 312,
Nikolaus IV. 67 Anm. 88, 219 Anm. 114, 232 Anm. 166, 236 Anm. 177, 240 Anm. 198, 243ff. mit Anm. 204, 300, 312ff., 343 Anm. 587

Oldradus de Ponte 343
Oraculum angelicum S. Cyrilli 203, 209 mit Anm. 82, 280, 282–290
Ortlieb von Straßburg 73 mit Anm. 107ff.

Paulinus Venetus/Minorita 201
Petrus Abaelard 47 Anm. 16, 66 Anm. 84
Petrus de Vinea 138f. Anm. 5ff., 151 Anm. 51, 156 Anm. 68
Petrus Johannis Olivi 65, 66, 81 mit Anm. 133, 197–202, 209, 222, 239–274, 284 mit Anm. 345, 298, 300, 318, 320–328, 330f., 334f., 337f., 378ff. mit Anm. 3ff.
Petrus Lombardus 45f. mit Anm. 14, 49, 90, 123
Philipp IV., der Schöne, franz. König 140 Anm. 9, 329, 337, 351–361
Pierre Tort, Bekenntnis vor der Inquisition 386

Radulphus von Coggeshall, engl. Chronist 31 Anm. 106f.
Raimund Gaufredi/Raymund Geoffroi, franziskanischer Generalminister 196 Anm. 37, 213, 242f., 247, 337 Anm. 568
Rainald von Capua 139 Anm. 6
Rainer von Ponza 114 Anm. 256
Rainer von Viterbo, Kardinal 145 mit Anm. 31, 146
Raymund de Fronsac 240 Anm. 198, 243 Anm. 205, 272 Anm. 296, 273 Anm. 300, 380 Anm. 10
Richard Löwenherz 31 Anm. 106
Robert d'Uzès, dominikanischer Autor 49 Anm. 24, 202, 218, 219–238
Roger Bacon 94 Anm. 188
Roger Howden, engl. Chronist 31 Anm. 106

Saladin, Sultan 36
Salimbene von Parma/*Parmensis* 43 Anm. 5, 47, 50–56 mit Anm. 26ff., 69, 82 Anm. 139, 96, 106, 111 mit Anm. 247, 115, 121 Anm. 282, 123–126, 134ff., 173–176, 179f., 344 Anm. 595
Sibilla Erithea/Sibilla Erithrea 84 Anm. 148, 106–112
Stephan von Tournai 46 mit Anm. 16
Super Esaiam, pseudo-joachimisch 78ff., 99–113
Super Hieremiam, pseudo-joachimisch 51, 58 Anm. 51, 78ff., 82ff., 96ff., 99ff., 106 Anm. 234, 113 Anm. 252

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge

Telesphorus von Cosenza 176 Anm. 56, 216 Anm. 104, 291 mit Anm. 374
Thomas von Capua 139 Anm. 6
Thomas von Celano, Franziskusbiograph 58f., 63 Anm. 72, 65 Anm. 76
Tyconius 5 Anm. 14, 29 Anm. 98

Ubertino da Casale 2 Anm. 6, 61, 65 mit Anm. 78, 172 Anm. 44, 201 Anm. 53, 242, 270, 273, 317, 318–338, 376
Urban IV., Papst 296 Anm. 393

Vaticinia de summis pontificibus 204, 209, 211 Anm. 92
Genus nequam-Reihe 275ff.
Ascende calve-Reihe 276 Anm. 312
Verba Merlini 19 Anm. 63, 55 Anm. 41, 84 Anm. 148, 106–112 mit Anm. 234ff.
Visio seu prophetia fratris Johannis 205ff. mit Anm. 65ff.

Wilhelm von Saint-Amour 82 Anm. 139, 127 mit Anm. 103
Wyclif 3, 12 Anm. 35

Nelly Ficzel - 978-90-04-38375-3
Downloaded from Brill.com11/15/2020 02:06:44AM
via University of Cambridge